ACTA SEMINARII NEOTESTAMENTICI UPSALIENSIS
EDENDA CURAVIT A. FRIDRICHSEN
XIX

CONNY EDLUND

DAS AUGE DER EINFALT

ZU BEZIEHEN DURCH

EJNAR MUNKSGAARD — KOPENHAGEN

GLEERUPS — LUND

Preis: 10 schwedische Kronen

Uppsala 1952. Almqvist & Wiksells Boktryckeri AB 516874

ACTA SEMINARII NEOTESTAMENTICI UPSALIENSIS

EDENDA CURAVIT A. FRIDRICHSEN

DAS AUGE DER EINFALT



ACTA SEMINARII NEOTESTAMENTICI UPSALIENSIS
EDENDA CURAVIT A. FRIDRICHSEN
XIX

DAS AUGE DER EINFALT

EINE UNTERSUCHUNG
zu MATTH. 6, 22—23 und LUK. 11, 34—35

VON

CONNY EDLUND

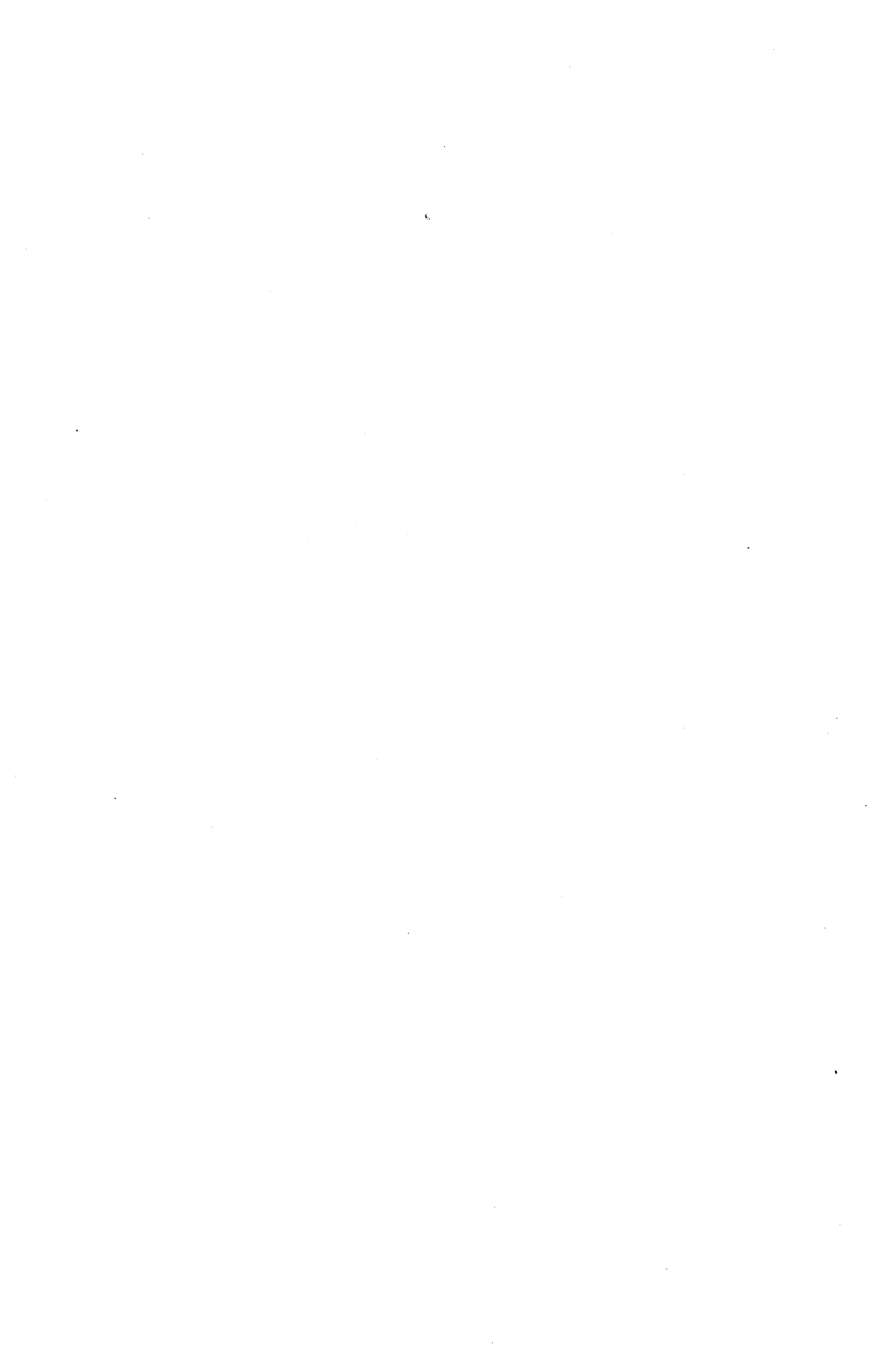
ZU BEZIEHEN DURCH

EJNAR MUNKSGAARD
KOPENHAGEN

GLEERUPS
LUND

UPPSALA 1952
ALMQVIST & WIKSELLS BOKTRYCKERI AB

Meiner Frau



Inhalt

Abkürzungen.

AbhANT	Abhandlungen zur Theologie des Alten und Neuen Testaments, hrsg. v. Eichrodt-Cullmann.
AM	Arbeiten und Mitteilungen aus dem neutestamentlichen Seminar zu Uppsala, hrsg. v. Fridrichsen.
AvhNVA	Avhandlinger utg. av Det Norske Videnskaps-Akademi i Oslo, II. Hist.-Filos. Klasse.
ARW	Archiv für Religionswissenschaft.
ASNU	Acta Seminarii Neotestamentici Upsaliensis. Edenda curavit A. Fridrichsen.
ATD	Das Alte Testament Deutsch. Neues Göttinger Bibelwerk, hrsg. v. Herntrich—Weiser.
BFchrTh	Beiträge zur Förderung christlicher Theologie.
BWANT	Beiträge zur Wissenschaft vom Alten und Neuen Testament.
DTT	Dansk Teologisk Tidsskrift.
ÉHPhR	Études d'histoire et de philosophie religieuses.
HNT	Handbuch zum Neuen Testament, hrsg. v. Lietzmann.
ICC	The International Critical Commentary.
JBL	Journal of Biblical Literature.
JThSt	The Journal of Theological Studies.
LUÅ	Lunds Universitets Årsskrift.
NAvh	Nytestamentliga avhandlingar, utg. av Fridrichsen.
NTD	Das Neue Testament Deutsch. Neues Göttinger Bibelwerk, hrsg. v. Althaus-Behm.
NTT	Norsk Teologisk Tidsskrift.
RScPhTh	Revue des sciences philosophiques et théologiques.
RoB	Religion och Bibel. Nathan Söderbloms-Sällskapets Årsbok.
SBU	Svenskt Bibliskt Uppslagsverk, utg. av Engnell-Fridrichsen.
SEÅ	Svensk Exegetisk Årsbok.
SkrNVA	Skrifter utg. av Det Norske Videnskaps-Akademi i Oslo, II. Hist.-Filos. Klasse.
SvTK	Svensk Teologisk Kvartalskrift.
ThWb	Theologisches Wörterbuch zum Neuen Testament, hrsg. v. Kittel.
TNT	Tolkning av Nya Testamentet.
UUÅ	Uppsala Universitets Årsskrift.
ZAW	Zeitschrift für die alttestamentliche Wissenschaft und die Kunde des nachbiblischen Judentums.
ZNW	Zeitschrift für die neutestamentliche Wissenschaft und die Kunde der älteren Kirche.

EINLEITUNG

Das bekannte Wort vom Auge als der Lampe des Leibes ist von Matthäus und Lukas überliefert. Sowohl die Auslegung des Wortes in der Vergangenheit als auch seine Stellung im Unterricht und in der Verkündigung der heutigen Kirche begründen eine Untersuchung nach der ursprünglichen Absicht und dem eigentlichen Sinn dieses Wortes.

Matthäus gibt das Logion vom Auge in seiner Bergpredigt wieder, 6,22—23, und zwar unmittelbar nach dem Worte vom Schätzesammeln, 6,19—21, und vor dem Worte vom Doppeldienst, 6, 24. Bei Lukas steht das Logion in Kap. 11 im Zusammenhang mit einer Strafpredigt an das Volk und ist dort mit dem Worte von der Lampe auf dem Leuchter verwoben. Beide Evangelien geben also das Logion in verschiedenen Zusammenhängen wieder, woraus ersichtlich ist, dass hier eine ursprünglich selbständige Aussage vorliegt, ein λόγιον 'Ιησοῦ ohne Rahmen oder Situationsangabe.

Im Laufe der Zeiten hat das Wort vom Auge wechselnde Auslegungen erfahren, ja, man hat es als ziemlich vieldeutig bezeichnet. JÜLICHER[1] schrieb 1899 in der ersten Auflage seiner „*Gleichnisreden Jesu*":

> Zu den schwierigsten Stücken in der evangelischen Überlieferung gehört, obwohl er sich bei Mt so harmlos gibt, der parabolische Spruch vom Auge.

LOISY[2] ist derselben Meinung:

> Le sens primitif de cette réflexion n'est pas facile à reconnaître, et sa liaison avec le contexte est artificielle dans les deux Évangiles.

FIEBIG[3] schreibt sogar:

> Ich denke, dass die Wissenschaft vorläufig am besten darauf verzichtet, dies Wort Jesu verstehen zu wollen.

---

[1] A. JÜLICHER, *Die Gleichnisreden Jesu II*, (1899), S. 98.

[2] A. LOISY, *Les Évangiles synoptiques I*, (1907), S. 611.

[3] P. FIEBIG, *Die Gleichnisreden Jesu im Lichte der rabbinischen Gleichnisse des neutestamentlichen Zeitalters*, (1912), S. 151.

DIBELIUS[1] bezeichnet das Wort als völlig dunkel, wenn wir es aus dem literarischen Zusammenhang der Evangelien lösen. CADBURY[2] erinnert an „the peril of modernizing Jesus":

> The sheer vocabulary and style of the gospels are reminders to us of Jesus' own non-modern mind. Not always do we recognize the archaic quality of the terms. Take for example the saying of the single eye, Mt 6, 22—23. At best this carries a metaphor too far, but the original meaning is lost to most modern readers.

Betrachten wir zunächst die Texte, wie sie bei Matthäus und Lukas vorliegen.

Matth. 6, 22—23	*Luk. 11, 34—35*
V. 22 a. Ὁ λύχνος τοῦ σώματός ἐστιν ὁ ὀφθαλμός.	V. 34 a. Ὁ λύχνος τοῦ σώματός ἐστιν ὁ ὀφθαλμός σου.
V. 22 b. ἐὰν οὖν ᾖ ὁ ὀφθαλμός σου ἁπλοῦς, ὅλον τὸ σῶμά σου φωτεινὸν ἔσται.	V. 34 b. ὅταν ὁ ὀφθαλμός σου ἁπλοῦς ᾖ, καὶ ὅλον τὸ σῶμά σου φωτεινόν ἐστιν,
V. 23 a. ἐὰν δὲ ὁ ὀφθαλμός σου πονηρὸς ᾖ, ὅλον τὸ σῶμά σου σκοτεινὸν ἔσται.	V. 34 c. ἐπὰν δὲ πονηρὸς ᾖ, καὶ τὸ σῶμά σου σκοτεινόν.
V. 23 b. εἰ οὖν τὸ φῶς τὸ ἐν σοὶ σκότος ἐστίν, τὸ σκότος πόσον.	V. 35. σκόπει οὖν μὴ τὸ φῶς τὸ ἐν σοὶ σκότος ἐστίν.

Zum Text ist zu bemerken, dass er in den Handschriften gut bezeugt ist. Nur einige wenige Varianten sind festzustellen. In Vers 22 a findet sich bei B ein σου nach ὁ ὀφθαλμός. Diese Lesart kann von dem Paralleltext bei Luk. herrühren. In Vers 22 b fehlt οὖν bei א pc lat syr^{c}. Der am meisten ins Auge fallende Unterschied zwischen Matth. und Luk. ergibt sich bei der Gegenüberstellung von V. 23 b bei Matth. und V. 35 bei Luk. Matth. hat hier einen Konditionalsatz, er konstatiert ein Faktum. Luk. wiederum, der mit seinem σκόπει οὖν μὴ eine Paränese einführt, lässt den kirchlichen Katecheten und Verkündiger erkennen. Bei der Auslegung des Logions in den beiden Evangelien werden wir auf diese Ungleichheit zurückkommen.

---

[1] M. DIBELIUS, *Die Botschaft von Jesus Christus,* (1935), S. 145.

[2] H. J. CADBURY, *The Peril of Modernizing Jesus,* (1937), S. 53.

I.

Der Kern des Logions vom Auge.

Eine formale Analyse.

Um den eigentlichen Sinn eines kurzen Logions wie jenes vom Auge als der Lampe des Leibes zu finden, ist man gezwungen, zunächst seine formale Beschaffenheit zu untersuchen und seinen Charakter festzustellen. Dabei fragen wir vor allem: Ist das Wort vom Auge *1.* als ein *Gleichnis* aufzufassen, dessen einer Teil als „Bildhälfte" und dessen anderer Teil als „Sachhälfte" zu verstehen ist, oder ist es *2.* als Ganzes ein „*Bildwort*", eine Metapher?

1. Vor dem Erscheinen der formgeschichtlichen Methode haben die Exegeten ganz allgemein das Logion vom Auge als ein *Gleichnis* betrachtet. Auf die Frage, wo in diesem Falle die Anwendung beginnt, wurde jedoch oft kein klarer Bescheid gegeben. B. Weiss nimmt hier eindeutig Stellung:

„εἰ οὖν bringt die Anwendung auf das höhere Lebensgebiet", schreibt er in seinem Kommentar ad loc.[1] Vers 22 und 23 a sollte also das eigentliche Bild enthalten. Dort handelt es sich um das leibliche Auge und um Licht und Finsternis in physischer Bedeutung. Mit Vers 23 b, τὸ φῶς τὸ ἐν σοί, beginnt die Anwendung. J. Weiss[2] hat gegen B. Weiss einzuwenden, dass „das οὖν nicht die Anwendung der Parabel auf das höhere Lebensgebiet, sondern nur eine Folgerung aus den vorhergehenden Erfahrungssätzen einleiten kann". Jülicher[3] setzt die Kritik an B. Weiss fort:

> Der Ausdruck τὸ φῶς τὸ ἐν σοί macht nicht den Eindruck, als stünde er in irgend einem Gegensatz zu ὁ ὀφθαλμός σου. Die Ausdrücke ‚dein Auge' und ‚das Licht in dir' sind kaum fähig, die Antithese leibliche und geistliche Augen zu ersetzen.

Jülicher meint, indem er u. a. auf Eph. 1,18 τοὺς ὀφθαλμοὺς τῆς καρδίας hinweist, dass, wenn bei Matth. 6 an einen solchen Gegen-

[1] B. Weiss, *Das Matthäusevangelium,* (1890), S. 142.

[2] J. Weiss, *Die Evangelien des Markus und Lukas,* (1892), S. 476. Vgl. Jülicher, *Die Gleichnisreden II,* S. 100.

[3] Jülicher, op. cit., S. 100.

satz gedacht wäre, so würde an Stelle von σου und σοι ein Wort angewandt worden sein wie τοῦ σώματος und τῆς ψυχῆς. Vor allem aber könnten nach JÜLICHER die Leser des Evangeliums die Ausdrücke ἁπλοῦς und πονηρός keineswegs in physischem Zusammenhang begreifen. Er weist dabei auf den Sinn von πονηρός in Matth. 20,15 und Mark. 7,22 hin. Ausserdem finde sich nach BRANDT[1] nirgends ein Beleg dafür, dass ἁπλοῦς in physischer Beziehung angewendet wird. Ἁπλοῦς enthält immer eine ethisch lobenswerte Eigenschaft. JÜLICHERS[2] Erklärung gipfelt in folgender temperamentvoller Aussage:

„So werden wir uns mit der farblosen Erklärung von gesunden und untauglichen Augen nicht begnügen."

JÜLICHER gelangt seinerseits zu der Annahme:

In Matth. 6,22 a habe jedes Wort seine eigentliche Bedeutung. Da sei also vom leiblichen Auge die Rede. In vers 22 b, wo πονηρός nach JÜLICHER einen ethischen Zustand bezeichnet, „verschob der Sprachgebrauch unvermerkt die Rede vom physischen Gebiet auf das ethische. So sind mit φωτεινόν und σκοτεινόν bei σῶμα auch schon ethische Qualitäten, nicht physische gemeint."

Mit σῶμα, dem sich begreiflicherweise nicht ohne besondere Absicht ὅλον angefügt hat, sei „das Gesamtindividuum gemeint, der ganze Mensch, der je nachdem ein Kind des Lichts oder der Finsternis sein wird, Gotte zugehörig oder dem Teufel".

2. Die andere Alternative ist diese: Das Wort ist in seiner Gesamtheit als ein *Bildwort* zu verstehen. Was nun die Bildersprache im Alten wie im Neuen Testament betrifft, so gilt folgendes: Bild und Wirklichkeit sind oft so im Innersten mit einander verbunden, dass es unmöglich ist, sie von einander scharf zu trennen. Die Anwendung der Bildersprache bedeutet keine abstrakte Parallelisierung sondern *gründet sich auf die Gleichheit von Sache und Bild, die ja für den Orientalen vollständig in einander übergehen.*[3]

SCHNIEWIND[4] meint, das ganze Wort vom Auge sei ein Bildwort. Beide Hälften, sowohl V. 22 als auch 23, malen das Bild aus, das aber keinerlei Deutung oder Erklärung erhält. Das Wort ἁπλοῦς

---

[1] W. BRANDT, *Der Spruch vom lumen internum,* (ZNW, XIV 1913), S. 191.

[2] JÜLICHER, op. cit., S. 101 f.

[3] I. ENGNELL, *Gamla Testamentet I,* (1945), S. 23.

[4] J. SCHNIEWIND, *Das Evangelium nach Matthäus,* (NTD, 1937), S. 89.

übersetzt Schniewind mit ‚ungetrübt', klar. Im Zusammenhang mit dem Auge bedeutet dies, dass das Auge richtig funktioniert, ohne nach anderen Richtungen zu schielen. Der gegensätzliche Begriff πονηρός erhält dann die Bedeutung „schlecht", d. h. das Auge kann seine Aufgabe nicht erfüllen. Es ist m. a. W. „krank". Ohne Beweis und ohne näher darauf einzugehen, weist SCHNIEWIND den Gedanken ab, dass ἁπλοῦς in unserem Logion einen ethischen Sinn haben könnte. Das Wort vom Auge hat nichts mit Neid oder dgl. zu tun. „Böses Auge heisst in volkstümlicher Sprache soviel wie krankes Auge." Das erinnert nahezu an andere Worte, wo die Ausdrücke „sehen" und „hören" die Empfänglichkeit des Menschen für Gott und sein Vernehmen von Gottes Nahesein bezeichnen, z. B. Mark. 4,12:

> „. . . auf dass sie es mit sehenden Augen sehen und doch nicht erkennen, und mit hörenden Ohren hören und doch nicht verstehen, auf dass sie sich nicht dermaleinst bekehren und ihre Sünden ihnen vergeben werden."

SCHNIEWIND hat zugleich, ohne es direkt auszusprechen, auf unser Logion die formgeschichtliche Methode angewandt. Da diese Methode dem Problem eine gute Beleuchtung geben zu können scheint, wollen wir zunächst nach dieser Linie vorgehen und formgeschichtlich die ursprüngliche Gestalt des Wortes zu bestimmen suchen. Dadurch wird auch die Frage weiter beleuchtet, ob das Logion vom Auge ein Gleichnis oder eine Metapher ist.

*

Das Wort vom Auge erscheint bei Matth. und Luk. in ganz verschiedenen Zusammenhängen. Bei Luk. dient offenbar λύχνος[1] in V. 33 als Stichwortverbindung zwischen V. 33 und 34—36. Wie ausserdem aus der umschreibenden Auslegung von V. 36 hervorgeht, sind „*Licht*" und „*Lampe*" Hauptworte, φῶς und λύχνος. Bei Matth. dürfte unser Logion durch die assoziative Verbindung von καρδία, V. 21, und ὀφθαλμός, V. 22—23[2], in den Zusammenhang eingefügt worden sein. Matth. scheint dabei die Aussage über *das Auge* und seine Beschaffenheit bei verschiedenen Menschen

[1] M. DIBELIUS, *Die Formgeschichte des Evangeliums*, (1933), S. 250, 3. „Das Wort vom Auge ist Luk. 11, 34 ff. nur durch die Stichwortverbindung mit λύχνος an einen anderen Spruch angeschlossen und entbehrt der Deutung."

[2] TH. SOIRON, *Die Logia Jesu*, (1916), S. 57.

als den Kern des Logions angesehen zu haben. Die Deutung, welche dieses Wort später bei Matth. durch Einfügung zwischen das Wort vom Schätzesammeln und das von der Unmöglichkeit des Doppeldienstes erfahren hat, und bei Luk. durch die Einfügung direkt hinter dem Wort vom Licht, wird unten im näheren Zusammenhang mit dem ursprünglichen Milieu des Wortes und seinem „Sitz im Leben" behandelt werden. Wir gehen nun zur Untersuchung der Wortform über, um dadurch möglicherweise zu der ursprünglichen Form und zum Sinn des Logions zu gelangen.

In den Evangelien gibt es ein paar Bildworte, die mit dem Wort vom Auge auf lehrreiche Weise verglichen werden können.

Matth. 5,13:

a) Ihr seid das Salz der Erde.[1]

b) Wo nun das Salz dumm wird, womit soll man's salzen?

c) Es ist hinfort zu nichts nütze, denn dass man es hinausschütte und lasse es die Leute zertreten.

Mark. 9,50:

a) Das Salz ist gut.

b) So aber das Salz dumm wird, womit wird man's würzen?

Matth. 5,14 f.:

a) Ihr seid das Licht der Welt.

b) Es kann die Stadt, die auf einem Berge liegt, nicht verborgen sein. Man zündet auch nicht ein Licht an und setzt es unter einen Scheffel, sondern auf einen Leuchter, so leuchtet es denn allen, die im Hause sind.

c) Also lasset euer Licht leuchten vor den Leuten, dass sie eure guten Werke sehen und euren Vater im Himmel preisen.

Mark. 4,21:

a) Zündet man auch ein Licht an, dass man's unter einen Scheffel oder unter einen Tisch setze? Mitnichten, sondern dass man's auf einen Leuchter setze.

Luk. 11,33:

Niemand zündet ein Licht an und setzt es an einen heimlichen Ort, auch nicht unter einen Scheffel, sondern auf den Leuchter, auf dass, wer hingeht, das Licht sehe.

Aus dieser Zusammenstellung ergibt sich, dass diese Bildworte deutlich eine Entwicklung durchgemacht haben. Im Vergleich mit Mark. hat dasselbe Wort vom Licht bei Matth. sowohl einen einleitenden, wie auch einen abschliessenden Zusatz bekommen.

Bei allen längeren und weiter entwickelten Worten, die jetzt angeführt wurden, kann man folgende drei Teile unterscheiden:

---

[1] Bez. der biblischen Zitate folgt diese Untersuchung im allgemeinen der deutschen Übersetzung D. Martin Luthers, neu durchgesehen nach dem vom Deutschen Ev. Kirchenausschuss genehmigten Text.

1. *These:*

Das Auge ist die Lampe des Leibes.
Ihr seid das Licht der Welt.
Ihr seid das Salz der Erde.
Das Salz ist gut.

2. *Entwicklung der These:*

Wenn dein Auge ἁπλοῦς ist, erhält dein ganzes Wesen Licht.
Ist aber dein Auge πονηρός, so wird auch dein ganzes Wesen in Dunkel gehüllt.
Wenn nun das Salz seine Würze verliert, womit soll man dann noch salzen?
Eine Stadt, die auf einem Berge liegt, kann nicht verborgen bleiben.
Ein Licht zündet man nicht an, um es unter einen Scheffel zu stellen, man setzt es auf einen Leuchter.

3. *Schlussatz:*

Wenn also das Licht in dir ausgelöscht ist, wie tief wird da nicht die Dunkelheit!
Das Salz taugt dann zu nichts anderem, als dass es hinausgeworfen und zertreten wird von den Menschen.
Darum lasset euer Licht leuchten vor den Menschen, dass sie eure guten Werke sehen und euren Vater im Himmel preisen.

Vergleicht man nun die verschiedenen Teile der hier angeführten Bildworte, so findet man, dass der *Kern* im Mittelsatz gelegen ist, hier Entwicklung der These genannt. Er drückt einen freistehenden und selbständigen Gedanken aus. Er kann ohne Rücksicht auf die anderen Teile des Bildwortes wiedergegeben werden und hat einen guten Sinn. Er umreisst einen Lehrspruch oder ein Weisheitswort (hebräisch: Maschal), eine Gattung, für die die alttestamentliche und überhaupt die jüdische Weisheitsliteratur zahlreiche Beispiele bieten.[1] In unserem Logion besteht der Lehrspruch aus einer in zwei Teile geteilten Aussage, die zwei Antithesen enthält. Jesus-

[1] R. Bultmann, *Die Geschichte der synoptischen Tradition,* (1931), S. 74.
J. Pirot, *Le „Mâšâl" dans l'Ancien Testament* in: Rech. de Sc. Rel. 37, (1950), S. 565—580, dagegen:
M. Hermaniuk, *La parabole évangelique,* (1947), S. 62 f.

worte dieser Art[1] finden sich an verschiedenen Stellen in den Evangelien, z. B. Matth. 6,14—15: zweiteilige Aussage, Konditionalsatz.

In der Einleitung des Wortes, d. h. in der „These", „das Auge ist die Lampe des Leibes", kommt keine allgemeine Einsicht oder Erfahrung zum Ausdruck wie in dem Maschal. *Die Einleitung hat nur im Zusammenhang mit dem folgenden Maschal eine Bedeutung.* M. a. W., die These dürfte nie für sich allein überliefert worden sein, sondern nur gemeinsam mit der Entwicklung der These, die der Maschal enthält. BULTMANN[2] betont, dass es auf der Hand liegt, die These als die Urzelle des ganzen Wortes zu betrachten, die ihre Auslegung durch die folgenden Sätze erhält. Was jedoch unser Logion betrifft, so meint BULTMANN, die These sei zu inhaltsarm, um sie als Ausgangspunkt für eine weitere Entwicklung des Logions benützen zu können. Er nimmt deshalb an, dass sie als Einleitung des ursprünglichen Maschals vorangestellt wurde.[3] In Mark. 3, 24 findet sich ein Maschal, der an unser Logion erinnert, der aber ohne jede Einleitung ist:

> Wenn ein Reich mit sich selbst uneins wird, kann es nicht bestehen.

Sowohl das Vorkommen derartiger Bildworte ohne Einleitung als auch die Knappheit der Einleitung bei selbständigem Inhalt deutet an, dass man ihre Ursprünglichkeit in Frage stellen kann.

Zu dem *Schlussatz* so wie zur These kann bemerkt werden, dass er über den Maschal hinaus nichts enthält. Er bekommt Sinn und Inhalt nur im Zusammenhang mit diesem. Dazu kommt noch, dass der Schlussatz bei Matth. und Luk. eine verschiedenartige Gestalt bekommen hat. Matth. *stellt nur die Tatsache fest:*

> Wenn also das Licht in dir ausgelöscht ist, wie tief wird da die Dunkelheit!

---

[1] Es ist in diesem Zusammenhang von Wert zu beachten, dass auch das Joh. Ev. derartige zweigeteilte Aussagen aufweist, z. B. Joh. 11, 9: „Wer des Tages wandelt, der stösst sich nicht, denn er sieht das Licht dieser Welt. Wer aber des Nachts wandelt, der stösst sich, denn . . ." Gibt es nicht vielleicht doch irgend einen Zusammenhang zwischen Joh. 11, 9—10 und Matth. 6, 22—23? Wohl weist BULTMANN in seinem Kommentar diese Möglichkeit zurück, aber gerade die letzten Worte in V. 10 geben zu denken. Siehe BULTMANN, *Das Ev. des Johannes,* 11. Aufl., S. 304, 1 und weiter JÜLICHER, op. cit., S. 102.

[2] BULTMANN, *Die Geschichte der synoptischen Tradition,* S. 91.

[3] BULTMANN, op. cit., S. 91.

Luk. dagegen formt seinen Schlussatz zu einer *Paränese*:

So schaue nun darauf, dass nicht das Licht in dir Finsternis sei!

Luk. 11,36[1], wozu es bei Matth. keine Parallele gibt, dürfte überdies zeigen, wie das Wort in der Verkündigung der urchristlichen Kirche ausgelegt und im Unterricht angewandt wurde.[2]

Das Ergebnis dieser kurzen formgeschichtlichen Betrachtung ist folgendes:

Der *Kern* des Bildwortes besteht aus der zweiteiligen Aussage: Wenn dein Auge ἁπλοῦς ist, erhält dein ganzes Wesen Licht, ist aber dein Auge πονηρός, wird auch dein ganzes Wesen in Dunkel gehüllt.

*

Der Sinn dieser Aussage hängt aber in entscheidender Weise von der Auslegung des Begriffspaares ἁπλοῦς—πονηρός ab.[3] Aus dem bisher Gesagten, welches natürlich durch vielfache Beispiele von Forschern der verschiedensten Zeiten und Richtungen ergänzt werden könnte, geht hervor, dass viele Ausleger geltend machen, ἁπλοῦς—πονηρός beschrieben einen *körperlichen* Zustand. Πονηρός kann auch „krank" bedeuten. Plato sagt πονηρία ὀφθαλμῶν für „Augenkrankheit".[4] Ἁπλοῦς dagegen mit „gesund" im physischen Sinn zu übersetzen — dafür gibt es keinen einzigen Beleg.[5] Handelt

---

[1] „Das Stück ist kaum mehr einleuchtend zu analysieren. Es ist nur deutlich dass im V. 35 und 36 verschiedene Erklärungsversuche des dunklen Wortes vorliegen." BULTMANN, op. cit., S. 96 f.

[2] DIBELIUS, *Formgeschichte*, S. 250: „Wir müssen mit der Möglichkeit rechnen, dass man in der Gemeinde rätselhaften Bildworten durch einen deutenden Satz oder durch Einstellung in einen bestimmten Zusammenhang einen gewissen paränetischen Charakter verliehen hat."

[3] *Das Hauptwort im Logion ist also das Auge.* Und hier geht es um die Frage nach der Beschaffenheit des Auges. Vgl. BRANDT, *Der Spruch vom lumen internum.* Sowohl aus der Überschrift von BRANDTS Aufsatz wie aus seiner Behandlung des Wortes geht hervor, dass das Wort *Lampe* oder *Licht* für BRANDT das Hauptwort ist. Er geht von Prov. 20, 27 aus: „Eine Leuchte Jahves ist des Menschen Geist, der alle Gemächer des Inwendigen durchforscht." Den Inhalt erläutert BRANDT folgendermassen: „Das Ganze gibt sich als ein Versuch, *den Wert der Selbsterkenntnis darzutun, und will zu ihrer Übung anspornen.*" (S. 107). Kursivschrift vom Verf.

[4] Hippias minor 374 D.

[5] BRANDT, op. cit., S. 191.

es sich aber um *sittliche*[1] Begriffe, so stossen wir hier wieder auf zwei verschiedene Auffassungen. Ein Teil der Exegeten[2] weist auf die Tatsache hin, dass πονηρός sowohl im alttestamentlich-spätjüdischen als auch im neutestamentlichen Sprachgebrauch „neidisch", „missgünstig" bedeuten kann und dass ἁπλοῦς als Gegensatz hierzu „wohlwollend", „gütig" bedeuten dürfte, — eine Übertragung, die auch, wie aus Folgendem hervorgeht, von Stellen aus dem AT und NT gestützt wird. Andere Exegeten sind der Meinung, dass ἁπλοῦς nur *simplex*, „einfältig" im positiven Sinn bedeuten kann. Darum gilt es, genauer zu untersuchen, was ἁπλοῦς[3] eigentlich bedeutet. Im NT ist dieses Adjektiv in Matth. 6,22 und Luk. 11,34 ἅπαξ λεγόμενον, wogegen das Substantiv ἁπλότης siebenmal im NT vorkommt, während das Adverb ἁπλῶς nur einmal zu finden ist. Der Inhalt dieser Worte ist jedoch nicht eindeutig. Wir müssen den israelitisch-jüdischen Hintergrund des Begriffes aufzuhellen versuchen, unser Logion in einen grösseren Zusammenhang stellen und die religiöse Lage des Menschen nach israelitisch-jüdischer Anschauung beleuchten.

---

[1] Cremer-Kögel äussert sich zum Inhalt von ἁπλοῦς folgendermassen: „gegenüber der früher auch in jenem [sc. 9. Aufl. von Cremer-Kögel] Werk vorgetragenen Auffassung: hier (in dem Logion vom Auge) haben wir die *sittliche* Deutung des Begriffes". (Cremer-Kögel, Biblisch-theologisches Wörterbuch der Neutestamentlichen Gräzität, 10. Aufl. 1915, S. 154.)

[2] Siehe weiter Kap. IV und V.

[3] Im Artikel *ἁπλότης—ἁπλοῦς*, ThWb I, S. 385—386 vermisst man vor allem eine Untersuchung vom alttestamentlichen Hintergrund dieses Begriffes. Siehe auch Jeremias, *Die Gleichnisse Jesu* (1947), S. 91, 237 a, wo die Bedeutung von ἁπλοῦς—πονηρός erörtert wird.

II.

Die religiöse Lage des Menschen im Lichte des alttestamentlichen תֹּם — תָּם — תָּמִים

1. Vorbemerkungen.

Sowohl das Alte als auch das Neue Testament sind heilsgeschichtlich orientiert. Die Offenbarung ist in Israel seit den Tagen Moses auf eine entscheidende Art und Weise mit der Geschichte verknüpft. Auch wenn uns heute Vieles von der ältesten Geschichte des israelitischen Volkes schwer zugänglich ist, ja an manchen Stellen in ein undurchdringliches Dunkel gehüllt erscheint, so steht doch eine Tatsache unwiderruflich fest: *Israel als Volk ist durch die Jahvereligion entstanden.*[1] Das AT lenkt unser Augenmerk auf das Handeln Jahves mit seinem Volk, und zwar mit dem einzelnen Menschen, wie mit der Menschheit in ihrer Gesamtheit. *Die Auserwählung und der Bund,* Jahves Grosstaten an Israel, bilden die bleibende Grundlage für die Existenz des Volkes und sein geistiges Leben. Wegen der Liebe Jahves war Israel zum Gottesvolk, zum „Volk seines Eigentums" geworden.

> „Denn du bist ein heiliges Volk, dem Herrn, deinem Gott. Dich hat der Herr, dein Gott, erwählt zum Volk des Eigentums aus allen Völkern, die auf Erden sind. Nicht deshalb, dass euer mehr wäre als alle Völker — denn du bist das kleinste unter allen Völkern — sondern darum, dass er euch geliebt hat, und dass er seinen Eid hielte, den er euren Vätern geschworen hat . . .", Deut. 7, 6—8.

In welchem Verhältnis steht nun der einzelne Mensch zu Jahve? Die Frage nach den Beziehungen zwischen dem Einzelnen und der Gesamtheit, zwischen kollektiver und individueller Religion ist im Rahmen der alttestamentlichen so wie der neutestamentlichen

---

[1] K. GALLING, *Die Erwählungstraditionen Israels,* (1928). G. weist im Einzelnen nach, dass es zwei Linien der Überlieferung Seite an Seite neben einander gibt. Die Gewissheit der Auserwählung ist teils gebunden an Jahves Verheissung gegenüber den Patriarchen, teils an den Auszug aus Ägypten.

H. SEEGER, *Die Triebkräfte des rel. Lebens in Israel und Babylon,* (1923), S. 25 f., 119 f.

J. HEMPEL, *Gott und Mensch im Alten Testament,* (1926), S. 58—66.

H. DUHM, *Der Verkehr Gottes mit den Menschen im Alten Testament,* (1926), S. 22 f.

Forschung der letzten Zeit lebhaft erörtert worden. Für uns, die wir im allgemeinen den Individualismus im Blute haben, ist es nicht leicht, sich in die semitische Art hineinzuversetzen, um das organische Verhältnis zwischen Gemeinschaft und Einzelnen zu sehen.[1] Die alttestamentliche Offenbarung sieht ganz natürlich den Menschen zuerst *als Teil einer Gemeinschaft*: Familie, Geschlecht und Volk. Der Einzelne und die Gemeinschaft, individuell und kollektiv, dürfen hier nicht als Gegensätze aufgefasst werden. Für den Israeliten ist „die Gemeinschaft weder die künstlich addierte Summe ihrer einzelnen Glieder noch eine für die Entfaltung der Einzelpersönlichkeit gefährliche Grösse, deren Macht es einzugrenzen gilt und deren Interessen gegen die privaten Wünsche und Lebensnotwendigkeiten des Einzelnen abgewogen werden müssen."[2] Die israelitische Frömmigkeit muss in erster Linie vom Gesichtspunkt des Kollektiven aus gesehen werden. „Die alttestamentliche Frömmigkeit ist grundsätzlich *kultisch* und *völkisch* bestimmt, kultisch-völkisch gebunden".[3] Trotzdem kann man durchaus einstimmen mit ANDRÆ: „eine Volksreligion, die nicht auch Raum für die Hoffnungen und Nöte des Einzelnen hätte, wird es indessen wohl nie gegeben haben, in Israel so wenig wie anderswo".[4] Wenn auch eine kollektive Betrachtungsweise — WHEELER ROBINSON fasst diese Auffassung in den Worten „*corporate personality*" zusammen — im Grossen gesehen die ganze alttestamentliche Religionsepoche beherrscht, so bedeutet die selbstverständliche Zusammengehörigkeit des Einzelnen mit dem Kollektiv in seinen verschiedenartigen Formen gewiss kein Hindernis für die Aus-

---

[1] H. WHEELER ROBINSON gibt in dem Artikel „*The Hebrew Conception of Corporate Personality*" (ZAW Bh. 66. 1936, S. 49—62) eine ausserordentlich lehrreiche Einführung in das Problem des religiösen Kollektivismus und Individualismus. Diese Frage wird weiterhin behandelt in

F. BAUMGÄRTEL, *Die Eigenart der alttestamentlichen Frömmigkeit*, (1932), S. 20—25.

J. HEMPEL, *Das Ethos des Alten Testaments*, (ZAW Bh. 67. 1938), S. 32—67.

E. SJÖBERG, *Gott und die Sünder im palästinischen Judentum*. Diss. (1938), S. 117 f.

ÅKE V. STRÖM, *Vetekornet*, Diss. (1944). (Hier wird das Problem ausführlich behandelt. Dabei wird auch auf andere Literatur zum Thema verwiesen, S. 145 f.)

[2] HEMPEL, *Ethos*, S. 33—34.

[3] BAUMGÄRTEL, *Eigenart*, S. 20.

[4] T. ANDRÆ, *Die Frage der religiösen Anlage*, (UUÅ, Progr. 5, 1932), S. 23.

gestaltung eines *persönlichen* Frömmigkeitslebens oder irgend eine Schutzmauer gegenüber Gottes Forderungen, die er an *den einzelnen Menschen* stellt. Im Zusammenhang mit einer Arbeit über die religiöse Begründung der israelitischen Rechtssprechung, betont EICHRODT[1] mit Schärfe, „dass in keinem Volk des alten Orients das Bewusstsein *um die Selbstverantwortung jedes Volksgliedes* so lebendig und *die personhafte Lebenseinstellung* so vorherrschend war, wie in Israel".[2]

Was gibt denn der persönlichen Beziehung zu Gott ihren eigenartigen Charakter nach israelitisch-jüdischer Auffassung? Man darf natürlich *nicht* erwarten, irgend *eine religiöse Anthropologie* im engeren Sinne in den biblischen Urkunden zu finden, nachdem diese ja eben heilsgeschichtlich orientiert sind und nicht psychologisch-soziologisch.[3] „Die alttestamentliche Offenbarung hat es nie mit dem Begriff Mensch zu tun, sondern stets mit dem in Fleisch und Blut vorhandenen Menschen."[4] Weder das AT noch das NT suchen die religiösen Anlagen[5] des Menschen zu erklären

---

[1] W. EICHRODT, *Das Menschenverständnis des Alten Testaments*, (1944), S. 11. Auch WHEELER ROBINSON betont den Platz des Einzelnen und seine Bedeutung innerhalb der Gemeinschaft: „It is quite wrong to place the individualism of Jeremiah and Ezekiel in direct antithesis to the group conception, which had hitherto prevailed. ——— The individualizing development takes place within the matrix of a social relation to God." (Op. cit. S. 54.)

Siehe auch H. H. ROWLEY, *The Re-Discovery of the Old Testament*, (1946), S. 148 f.: „It is sometimes supposed, that Jeremiah and Ezekiel discovered the individual. This is a great exaggeration ——— With them there came a new emphasis on the individual, rather than a discovery of the individual."

HEMPEL, *Ethos*, S. 41 f.: „*Kollektivismus und Individualismus sind im AT keine sich zu einem bestimmten Zeitpunkt ablösenden Welten!* ——— Ist also der Kollektivismus mit dem VI. Jh nicht ausgestorben, so ist auf der anderen Seite der Individualismus nicht erst im VIII. Jh entstanden." —

Im gleichen Sinne J. LINDBLOM, *Profetismen i Israel*, (1934), S. 378 f.

[2] Kursivschrift vom Verf.

[3] A. FRIDRICHSEN, *Det nye testamentes tanker om religiøs mottagelighet og uimottagelighet*, (NTT 30, 1929), S. 1—14.

[4] L. KÖHLER, *Theologie des Alten Testaments*, (1936), S. 113.

[5] Die Propheten deuten nie auf eine besondere Beschaffenheit beim Menschen hin, kraft welcher er das göttliche Licht einfangen könnte. Der Mensch ist Fleisch und nicht Geist. Auch nicht beim Eigentumsvolk und seinen Frommen gibt's eine besondere Beschaffenheit, die Empfänglichkeit für Gott schenkt ... Gott offenbart sich *vor* dem Menschen, nicht *im* Menschen. Und er tut's unabhängig von jeder anderen speziellen Voraussetzung von Seite des Menschen als dass der

oder seine Wesensvoraussetzungen, — das ist selbstverständlich! Sie beschreiben nie den Menschen als solchen, sie sehen ihn immer in seiner Beziehung zu Gott. „Der antike Mensch des Ostens kennt kein Geschehen, das unabhängig von einer göttlichen Macht sich abspielte. Das religiöse Abhängigkeitsgefühl erstreckt sich auf schlechthin alle Lebensgebiete."[1]

Alles was ein Mensch in Israel ist und hat, verdankt er Jahve, z. B. nach *Hiob 1,21*:

Jahve hat's gegeben, Jahve hat's genommen, der Name Jahves sei gelobt.

*

In Bezug auf den Zentralbegriff des Logions vom Auge, den Gegensatz ὀφθαλμὸς ἁπλοῦς—ὀφθαλμὸς πονηρός, ergeben sich, was die religiöse Haltung des Menschen und seine Beziehung zu Gott betrifft, vor allem zwei Fragen, die nun in diesem Zusammenhang behandelt werden sollen. *Die erste Frage:* Wer ist ein rechter Israelit? Was fordert Jahve von einem echten Glied seines Volkes? *Ps. 15,1* drückt diese Frage so aus:

Jahve, wer darf Gast sein in deinem Zelte?
Wer darf wohnen auf deinem heiligen Berge?

Die zweite Frage: Wie sieht das AT und das Spätjudentum die Lage des Menschen, wenn er vor Gottes Gaben und Forderungen gestellt wird? Welche Möglichkeiten hat er gegenüber der göttlichen Botschaft? Es gilt also die israelitisch-jüdische Anschauung zu beleuchten, die die Stellung des Menschen vor Gott behandelt.

Mensch ein Mensch ist, der Augen zum Sehen und Ohren zum Hören hat . . . J. LINDBLOM, *Profetismen i Israel*, (1934), S. 376.

„Es ist bezeichnend für den israelitischen Schöpfergedanken, dass er nicht dazu verlockt, auf der Annahme einer physischen oder geistigen Verwandtschaft zwischen Schöpfer und Geschöpf eine neue Beziehung des Menschen zu Gott aufzubauen." W. EICHRODT, *Das Menschenverständnis des AT.*, (1944), S. 27.

[1] H. SEEGER, *Triebkräfte*, S. 2.

2. Auge und Herz.

Bemerkungen zur israelitisch-jüdischen Anthropologie.

Die alttestamentliche Auffassung vom Menschen wird von einer Gesamtschau geprägt[1], die ihrem Wesen nach der hellenisch-abendländischen Betrachtungsweise fremd ist. Unsere gewöhnliche Einteilung des Menschen in Leib und Seele mit getrennten Funktionen und Ausdrucksmitteln hat keinerlei Gegenstück in der israelitisch-jüdischen Anschauung. Wenn z. B. in Jes. 31,3 Fleisch und Geist einander gegenüber gestellt werden, so geschieht das nicht, um den Gegensatz körperlich—seelisch, sondern um den Gegensatz Schwachheit—Kraft hervorzuheben.[2] Wohl unterscheidet der alttestamentliche Mensch zwischen seelisch und leiblich, aber er betrachtet Leib und Seele nicht als zwei durchaus getrennte Teile des Menschen[3], als wären sie zwei prinzipiell verschiedene Daseinsformen. *Der Mensch gilt als Ganzheit, und sein Leben umschliesst eine Einheit.*

Die Erlebnisse des Menschen, seine Erfahrungen, die er von Sorge und Freude des Lebens, von Liebe und Hass hat, stehen in einem unauflöslichen Zusammenhang mit seinem ganzen Wesen und seiner ganzen Persönlichkeit, mit Leib und Seele.[4] Deshalb versteht es sich von selbst, dass sich seine inneren Bewegungen und Gefühle auf seinem Angesicht und besonders in seinen Augen widerspiegeln. In *Gen. 4, 6—7* heisst es z. B.:

---

[1] JOHS. PEDERSEN, *Israel, Its Life and Culture I—II*, (1926), S. 99 f.

[2] PEDERSEN, op. cit., S. 176 f.

[3] WHEELER ROBINSON, *Hebrew Psychology* in „*The People and the Book*", ed. A. S. PEAKE, (1925), S. 362: „The Hebrew idea of personality is an animated body and not an incarnated soul."

Siehe auch ROWLEY, *The Re-Discovery* etc., S. 148.

[4] In einem Aufsatz von der Bedeutung der fünf Sinne im Urchristentum schreibt v. DOBSCHÜTZ: „Spielen überhaupt die Sinne in der Religion eine Rolle? Hat die Religion es nicht mit der Welt des Übersinnlichen zu tun, vor allem das Christentum? —— Die Periode, in der wir in falscher Übergeistigkeit fast vergassen, dass der Mensch neben dem geistigen ein sinnliches Leben führt, von Gott zu beiden bestimmt, und dass auch die Sinne ein Gottesgeschenk sind, für das der Mensch zu danken hat, ist heute doch wohl vorüber. Es gehört zu den wesentlichen Zügen der biblischen Religion, dass sie an jener falschen übergeistigen Einstellung keinen Teil hat." E. VON DOBSCHÜTZ: *Die fünf Sinne im Neuen Testament*, in: JBL 48, 1929, S. 379—380.

> Und der Herr sprach zu Kain: ,Warum ergrimmst du und warum blickst du finster? Ist's nicht also? Wenn du recht handelst, darfst du frei aufschauen, handelst du aber nicht recht, so lauert die Sünde vor der Tür.'[1]

Der Blick verrät die Gedanken. Der ganze Mensch ist gewissermassen gesammelt und konzentriert in einem einzigen Organ: *dem Auge.* Seine Funktion schliesst den ganzen Menschen in sich ein. In dem grimmig dunklen Blick wird alles offenbar, was gerade in diesem Augenblick die Seele des Zornigen erfüllt. So realistisch denkt der Israelit. Er schliesst nicht von den körperlichen Bewegungen auf eine dahinter liegende Seele, die den Körper benützt und bewegt, aber überall wo seelische Dinge sich abspielen, da sieht er die Seele selbst.[2] *Auge und Blick sind Ausdruck für die ganze persönliche Lebenshaltung.* Das Auge personifiziert den Menschen. Am Blick erkennt man die Seele und erfährt, wo das Gute oder Böse steckt. (Jer. 24,6; Amos 9,4.) Auf den Gedanken, dass das Auge der Spiegel der Seele ist, stossen wir in den verschiedensten Zusammenhängen. Der Eifersüchtige und Missgünstige hat ein böses Auge (Deut. 15,9; 28,54.56). ,,Böse ist der Mensch, der ein neidisches Auge hat, ebenso auch der, der sein Auge abwendet und nicht nach den andern fragt'', Sir. 14,8. ,,Ein böses Auge sieht selbst auf das tägliche Brot neidisch und leidet Mangel am eigenen Tisch'', Sir. 14,10. Der Wohlwollende und Freigebige hat ein gutes Auge, ὀφθαλμός ἀγαθός (Sir. 35,7.9). Der gute Mensch hat kein finsteres Auge, ὀφθαλμός σκοτεινός, denn er erweist allen Barmherzigkeit, auch wenn sie Sünder sind; ja, auch wenn sie böse Pläne gegen ihn schmieden, so siegt wer über dem Bösen das Gute tut (Test. B. 4, 2—3).

Aus diesen Beispielen geht hervor, dass Auge und Blick die Haltung des ganzen Menschen darstellen und ausdrücken.

Dass das Auge[3] oft mit *dem Herzen,* dem geistigen Zentralorgan

---

[1] Übersetzung nach W. Zimmerli, *1 Mose 1—11, Die Urgeschichte I,* (1943), S. 263.

[2] Pedersen, op. cit., S. 171.

[3] Wheeler Robinson, *Hebrew Psychology,* S. 365: ,,The eye is co-ordinated with recognized psychical centres as one of them.“

L. H. Brockington, *The Hebrew Conception of Personality in Relation to the Knowledge of God,* J. Th. St. 47, (1946), S. 1—3: ,,The ascription to the eye of such qualities as pride, humility, or purity (Ps. 131, 1; Job. 22, 29; Hab. 1, 13) or such feelings as desire, pleasure and satisfaction (Hes. 24, 16; Mik. 4, 11; Prov. 27, 20) means that to some extent *the eye is regarded as having a moral and psychical life of*

des Menschen, zusammengestellt wird, kann deshalb nicht überraschen. „Der Herr wird dir ein bebendes Herz geben und verschmachtete Augen", Deut. 28,65. „Meine Augen und mein Herz sollen da sein allewege", 1. Kön. 9,3. „Ist mein Herz meinen Augen nachgefolgt?", Hiob 31,7. „Stolze Augen und ein hochmütiges Herz", Prov. 21, 4. Die Gemeinschaft und die Verbindung mit Gott wird durch das Herz vermittelt. Mit dem Herzen glaubt man, wie man mit dem Auge sieht und mit den Ohren hört. Empfänglichkeit oder Unempfänglichkeit für Gott steht im Zusammenhang mit dem Herzen, dem Auge und den Ohren.

> Verstocke das Herz dieses Volkes
> und lass ihre Ohren hart sein
> und blende ihre Augen,
> dass sie nicht sehen mit ihren Augen,
> noch hören mit ihren Ohren,
> noch verstehen mit ihrem Herzen
> und sich bekehren und genesen, Jes. 6,10.

Genau so spricht der Prophet von den Abgöttern: „Sie wissen nichts und verstehen nichts; denn sie sind verblendet, dass ihre Augen nicht sehen und ihre Herzen nicht merken können", Jes. 44,18.

Auch *im Talmud* und *in den nachtalmudischen Schriften* stossen wir auf die Gemeinschaft Herz-Auge gerade in dem hier vorliegenden Zusammenhang. Was zum Auge hineingeht oder herauskommt, gibt einerseits dem ganzen Menschen sein Gepräge und offenbart andererseits sein Wesen und seine Lebensart. Rabbi Levi lehrte: „Gott sagt: wenn du mir dein Herz und deine Augen gibst, so weiss ich, dass du mir gehörst." — „Herz und Auge sind die beiden Vermittler der Sünde."[1] In Aboth II: 13 wird folgendes berichtet. Der Zeitgenosse des Paulus, Jochanan ben Zakkai, fragte einige seiner Jünger nach dem guten Wege, den der Mensch einschlagen soll. Einer antwortete: ein gutes Herz, und ein anderer: ein gutes Auge.[2]

---

its own. These things must not be taken to be mere metaphors as they have become for us. — — — The frequency with which *heart* is coupled with other parts of the body is as follows: flesh 5, liver 3 — — — *eyes* 17."

Vgl. auch ἁπλότης καρδίας und ὀφθαλμοδουλία in Eph. 6, 5 und Kol. 3, 22.

[1] Nach Strack-Billerbeck, *Kommentar zum Neuen Testament aus Talmud und Midrasch*, 1, (1922), S. 302.

[2] Pirkē Aboth, Edited with introduction, translation and commentary by R. Travers Herford, (1945), S. 53.

Dieselbe Vorstellung vom Auge begegnet uns auch mehrfach im NT. Gewiss kann man dort annehmen, dass es sich dabei um das äussere Auge handelt, aber dies gilt zugleich als Organ für den inneren Menschen. „Und so dich dein Auge ärgert, reiss es aus und wirf's von dir. Es ist dir besser, dass du einäugig zum Leben eingehest, denn dass du zwei Augen habest und werdest in das höllische Feuer geworfen", Matth. 18,9; vgl. Matth. 5,29 und Mark. 9,47. „Was siehst du aber den Splitter in deines Bruders Auge, und wirst nicht gewahr des Balkens in deinem Auge?", Matth. 7,3; Luk. 6,41. Als Jesus über Jerusalem weinte, klagte er: „Wenn doch auch du erkenntest zu dieser deiner Zeit, was zu deinem Frieden dient! Aber nun ist's vor deinen Augen verborgen", Luk. 19,42, vgl. auch Hosea 13,14 und Luk. 24,16. In 1. Kor. 2,9 erscheint sogar die Zusammenstellung „Auge–Ohr–Herz", vgl. Jes. 64,4 und Eph. 1,18: τοὺς ὀφθαλμοὺς τῆς καρδίας. Für die Auslegung unseres Logions sind die Stellen im NT, wo sich der Ausdruck ὀφθαλμὸς πονηρός findet, von besonderem Interesse, nämlich Matth. 20,15 und Mark. 7,22. Im Gleichnis von den Arbeitern im Weinberg steht am Ende die Frage: ἢ ὁ ὀφθαλμός σου πονηρός ἐστιν, ὅτι ἐγὼ ἀγαθός εἰμι. Hier bedeutet ὀφθαλμὸς πονηρός am ehesten „missgünstiges" und „neidisches" Auge. Diesen Ausdruck mit genau demselben Inhalt haben wir ja bereits früher bei Sirach und Proverbia angetroffen. Zum Vergleich mit den Gegensatzbegriffen unseres Logions ἁπλοῦς-πονηρός ist es wertvoll, zu beachten, dass der Gegensatz zu πονηρός in Matth. 20,15 ἀγαθός ist, ein Begriff, der offenbar vorgezogen wird, wenn es sich um das gütige und freigebige Auge[1] handelt. Dieselbe Bedeutung „neidisch" hat πονηρός in Mark. 7,22: „von innen, aus dem Herzen der Menschen gehen heraus böse Gedanken — Schalksauge", ὀφθαλμὸς πονηρός.[2]

Aus dem oben Gesagten geht hervor, dass wir uns zu den üblichen Aussagen der Kommentare kritisch verhalten müssen, wenn es sich um Stellen wie die hier angeführten handelt. Die Frage ist nicht richtig, *ob das Wort Auge in physischer oder in religiös-ethischer Beziehung zu verstehen sei.* Die Gesamtschau des Menschen, die in den vorhergehenden Texten immer wieder zum Ausdruck kommt,

---

[1] Vgl. Sir. 35, 9: ἐν ἀγαθῷ ὀφθαλμῷ.

[2] „Mit dem ὀφθαλμὸς πονηρός ist im NT niemals der aus Volksglauben und Magie bekannte böse Blick gemeint: es ist dem Neid des Armen auf besser Gestellte nahe verwandt", E. Lohmeyer, *Das Evangelium des Markus,* (1937), ad. loc.

unterscheidet durchaus nicht zwischen physisch und psychisch, bzw. religiös und ethisch. *Auch das Auge wird somit als Ganzheit betrachtet und besitzt sowohl leibliche als auch geistige Eigenschaften.*[1]

3. Ein rechter Israelit.

Die religiös-ethische Grundforderung im Alten Testament.

Herr, wer darf Gast sein in deinem Zelte?
Wer darf wohnen auf deinem heiligen Berge? Ps. 15, 1.

Für den Israeliten war die Frage, wer das Heiligtum betreten und dort „das Antlitz Jahves schauen" dürfe, eine *Lebensfrage.*

[1] Zwei schwedische Forscher, J. LINDBLOM „*Det solliknande ögat*" in: Sv. T. K. 1927, S. 230 f. und G. RUDBERG, „*Hellas och Nya Testamentet*, 1929, S. 150—51, haben u. a. hervorgehoben, dass die Vorstellung vom Auge als Licht*quelle*, der Gedanke an das „sonnenartige" oder „lichtartige" Auge, mit einer in der Antike allgemein verbreiteten Auffassung zusammenhängt. „Dieser Gedanke geht durch das ganze Hellas hindurch, von Empedokles über Plato, der den Gedanken für alle Zeiten geformt hat, und Poseidonios, der den Gedanken besonders deutlich hat („das Licht wird begriffen durch das lichtartige Gesicht"), bis zu Plotinos, der ihn etliche Male zum Ausdruck bringt" (RUDBERG). — In seiner Schrift Περί φύσεως denkt sich EMPEDOKLES das Auge als eine Leuchte. Das Licht in derselben ist gleichsam eingebettet in ihre durchsichtigen Wände. Diese halten jeden Wind ab, lassen gleichzeitig das Licht durch. Darum findet der Wanderer bei Nacht in ihrem Schein seinen Weg. PLATO wendet das Bild vom Auge an, (Rep. VI 508 B) um den Zusammenhang zwischen der menschlichen Kenntnis und der Idee anschaulich zu machen. Es ist die Sonne, die dem Auge das Sehen gibt. Von der Sonne fliesst die Kraft zum Auge, die bewirkt, dass das Auge die Dinge in dieser Welt sieht. Das Auge ist das am meisten sonnenartige von allen unseren Sinnesorganen, ἡλιοειδέστατον τῶν περί τὰς αἰσθήσεις ὀργάνων. PHILO hat dieselbe Vorstellung vom sonnenhaften Auge. Er schreibt (De opif. mund. 53, 145 f.): Weil Gott wusste, dass das Licht das vornehmste von allem Geschaffenen ist, machte er das Auge zum Werkzeug für den vornehmsten der Sinne, das Gesicht. Was die Vernunft in der Seele ist, das ist das Auge im Leibe, ὅπερ νοῦς ἐν ψυχῇ, τοῦτ' ὀφθαλμὸς ἐν σώματι. In moderner Zeit treffen wir diese Gedanken wieder in einem bekannten Gedicht von GOETHE (sein Inhalt wird auf „einen alten Mystiker" zurückgeführt, wahrscheinlich Plotinos), das von LINDBLOM angeführt wird:

„Wär' nicht das Auge sonnenhaft,
wie könnten wir das Licht erblicken?
Lebt' nicht in uns des Gottes eigne Kraft,
wie könnt' uns Göttliches entzücken?"

Der Gottesdienst im Tempel war die Quelle der Heiligkeit, des Segens und der Kraft, die für den Fortbestand des Daseins nötig waren. Denn er verwandelte Chaos in Kosmos. Die Antwort auf die Frage, wer ein rechter Israelit, ein echtes Glied der Gemeinde Jahves, sei, wird in Psalm 15 in zehn kurzen Sätzen gegeben. Das erste Gebot nennt das Hauptkennzeichen des rechten Israeliten. Er *wandelt* תָּמִים und übt צֶדֶק.

Was ist nun der eigentliche Inhalt dieser beiden Ausdrücke? Da die Antwort — und das gilt besonders für das erste Wort תָּמִים — entscheidend für die Deutung unseres Wortes vom Auge ist, gehen wir zunächst zur Untersuchung dieses Ausdruckes über.

A. Die Bedeutung des Stammes תמם *im Alten Testament.*

1. Das Verb תם oder תמם bedeutet u. a. vollbringen, voll sein, abschliessen, Schluss machen, sterben. Es kommt 63mal im AT vor.

Gen. 47,18: Das Geld ist zu Ende, תַּם.
Deut. 2,16: Und da aller der Kriegsleute ein Ende war, תַּמּוּ.
Jos. 4,10: Die Priester, die die Lade trugen, blieben mitten im Jordan stehen, bis alles vollbracht war, תֹּם, was der Herr geboten hatte . . .

2. תֹּם und תָּם wird an 48 Stellen als Substantiv oder Adjektiv im AT angewendet, z. B.:

Prov. 10,9: Wer תָּמִים[1] wandelt, der wandelt sicher.
Hiob 2,9: Und sein (Hiobs) Weib sprach zu ihm: Hältst du noch fest בְּתֻמָּתֶךָ?
Hiob 27,5: Ich will nicht weichen von תֻּמָּתִי.

3. תָּם und תָּמִים werden im Allgemeinen als Adjektiv angewendet. תָּמִים kommt 87mal im AT vor, darunter an 42 Stellen über fehlerlose Opfertiere.

Jos. 10,13: einen ganzen Tag, תָּמִים.
Ez. 15,5: da es (das Holz) noch ganz, unbeschädigt war, תָּמִים.
Gen. 6,9: Noah war אִישׁ צַדִּיק תָּמִים.

---

[1] PEDERSEN, *Israel I—II*, S. 337.

Die Grenze zwischen Substantiv und Adjektiv ist fliessend. PEDERSEN[1] hebt hervor, dass die Frage begründet ist, ob nicht תָּמִים bei einer Reihe von Stellen[2] der Plural von תֹּם[3] sei, analog יוֹם und יָמִים. Wenn z. B. in Ps. 15,2 und Prov. 28,18 תָּמִים steht, kann es adjektivisch gemeint sein, aber nach hebräischem Sprachgebrauch fungiert es eher als Substantiv. Dies stützt sich auf dem analogen Ausdruck הֹלְכִים בְּתָמִים, Ps. 84,12.

Die Grundbedeutung *ganz* tritt an vielen Stellen hervor, z. B. in *Ps. 38,4*: אֵין־מְתֹם בִּבְשָׂרִי.
Lev. 3,9: den ganzen Schwanz, תְּמִימָה.
Lev. 23,15: sieben ganze Wochen, תְּמִימֹת.
Lev. 25,30: das ganze Jahr, תְמִימָה.

B. תָּמִים *in der Kultsprache.*

In gewisser Hinsicht kann תָּמִים als terminus technicus bezeichnet werden. Dies ist der Fall, wenn es sich um Opfertiere handelt, die תָּמִים, d. h. fehlerlos sein sollen[4]. Bei einem Fünftel aller Fälle, wo der Ausdruck תָּמִים angewendet wird, hat er diese spezielle Bedeutung.

Das erste Mal, da dieses Wort in der erwähnten Bedeutung vorkommt und eine nähere Erklärung erhält, ist in Lev. 1,2—3:

> Der Herr sprach zu Mose: ‚Rede mit den Kindern Israel und sprich zu ihnen: Welcher unter euch dem Herrn ein Opfer tun will, der tue es von dem Vieh, von Rindern und Schafen. Will er ein Brandopfer tun von Rindern, so opfre er ein Männlein, das *ohne Fehl* sei, vor der Tür der Hütte des Stifts, dass es dem Herrn angenehm sei von ihm.‘

---

[1] PEDERSEN, op. cit., S. 528, Anm. 2 zu S. 337.

[2] Jos. 24, 14; Jud. 9, 16.19; Am. 5, 10; Ps. 18, 26; 84, 12; 101, 2. 6.

[3] Die regelrechte Pluralform von tōm ist tummim, die sich vielleicht im Losorakel „urim und tummim“ findet. ENGNELL, *Gamla Testamentet*, S. 70, Anm. 2 stellt die Hypothese auf, dass man die Worte als ein Hendiadyoin auffassen könnte, „das vollkommene Licht“. Vgl. Num. 24, 3 c. Siehe weiter LINDBLOM, *Israels religion* (1936), S. 58—59, DRIVER, *The Modern Study of the Hebrew Language*, in: PEAKE, The People and the Book, (1925), S. 90—91: Urim und tummim = „Oracles and Spells“, PRESS, *Das Ordal im Alten Israel II*, ZAW 51, 1933, S. 229, und HALDAR, *Associations of Cult Prophets among the Ancient Semites*, (1945), Diss., S. 101 f.

[4] Ex. 12,5; 29,1.
Lev. 1,3.10; 3,1.6; 4,3.23.28.32; 5,15.18.25; 9,2.3; 14,10; 22,19.21; 23,12.18.
Num. 6,14; 28,3.9.11.19.31; 29,2.8.13.17.20.23.26.29.32.
Ez. 43,22.23.25; 45,18; 46,4.6.13.

Die Bedeutung von תָּמִים bei Opfertieren verdeutlicht Lev. 22,17—25, wo hervorgehoben wird, dass dem Herrn nichts geopfert werden soll, was blind oder gebrechlich, geschlagen, dürr oder räudig ist oder Flechten hat. „Einen Ochsen oder Schaf, die zu lange oder zu kurze Glieder haben, magst du von freiem Willen opfern, aber angenehm mag's nicht sein zum Gelübde.“ Auch soll dem Herrn kein zerstossenes oder zerriebenes, zerrissenes oder ausgeschnittenes Tier geopfert werden.

Der Leviticus enthält derivata des Stammes תמם, alles in allem 19mal, darunter 18mal in der besonderen Bedeutung „fehlerlos“ in Bezug auf Opfertiere. Numeri hat den Ausdruck 15mal. In der gleichen Bedeutung findet er sich im Wesentlichen nur bei Ezekiel, wo er 13mal vorkommt, darunter 7mal als terminus technicus bei Opfertieren. In Exodus 12, wo es sich um die Stiftung des Passahmahles handelt, wird festgestellt, dass nur ein solches Lamm für die Mahlzeit zu nehmen sei, woran *kein Fehl* ist, Ex. 12,5.

Eine direkte Begründung oder Erklärung für die Forderung der Fehlerlosigkeit bei Opfertieren wird im Alten Testament nirgends gegeben. Dem Herrn Tiere opfern, die Gebrechen oder Schäden haben, — „das ist dem Herrn, deinem Gott, ein Greuel“, Deut. 17,1. Seit den ältesten Zeiten war es in Israel etwas Selbstverständliches, dass die Opfertiere תָּמִים sein mussten, ohne Fehl. Nur ein normales, fehlerloses Tier war ein vollwertiger Repräsentant seiner Art.

Dass die Warnung, keine gebrechlichen Opfertiere zu gebrauchen, nicht unmotiviert war, geht aus der Anklage hervor, die der Prophet Maleachi im ersten Kapitel an die Priester richtet:

> Wenn ihr ein blindes Tier zum Opfer darbringt, da haltet ihr das nicht für schlimm . . . Bringe es deinem Statthalter und du wirst sehen, ob er dich gnädig annimmt und dir seine Gunst zuwendet, spricht der Herr Zebaoth. Maleachi, 1, 8.

In den *Ras Schamra Texten*[1] kommt מתן תם = eine *vollkommene* Gabe (Tier, Schaf) in einer Opferliste[2] vor.

Auch im *Neuen Testament* findet sich der Ausdruck, *1 Petr. 1, 19:*

---

[1] Siehe DUSSAUD, *Les découvertes de Ras Shamra et l'Ancien Testament*, 2e éd., (1941), S. 178, OESTERLEY, *Sacrifices in Ancient Israel*, (1937), S. 89 und J. W. JACK, *The Ras Shamra Tablets*, (1935), S. 29. (Old Testament Studies, 1.)

[2] GORDON, *Ugaritic Handbook*, (1947), 1: 2, S. 129.

DUSSAUD schreibt sogar: „le *mtn tm* ou ‚offrande parfaite‘ des textes de Ras Shamra correspond au *tamim* du Lévitique.“ (*Revue de l'Histoire des Religions, 1932, I*, S. 285.)

— — ihr seid erlöst mit dem teuren Blut Christi als eines unschuldigen und unbefleckten (ἄμωμος καὶ ἄσπιλος) Lammes — —

Hebr. 9, 14:[1]

— — das Blut Christi, der sich selbst ohne allen Fehl (ἄμωμος) durch den ewigen Geist Gott geopfert hat, wird unser Gewissen reinigen — —

In *Jos. 24,14* findet sich תָּמִים in einer Bedeutung, die mit der hier behandelten Frage zusammenhängt und zugleich einen Schritt weiter führen und neues Licht über den Ausdruck verbreiten kann. Kap. 24 des Buches Josua handelt von dem *Bundesschluss bei Sichem.* Dort werden die gewaltigen Taten und grossen Wunder (V. 17) Jahves geschildert, die er für sein Volk getan hat. Josua ermahnt deshalb sein Volk, zu wählen, wem es dienen will. Wenn sie Jahve dienen wollen, dann könnte es nur unter der Bedingung geschehen, dass sie die Götter abschaffen, denen ihre Väter jenseits des Stromes und in Ägypten gedient haben (V. 14 b), ,,die fremden Götter, die unter euch sind'' (V. 23). Das *Positive* der Forderung tritt in folgender Ermahnung hervor:

וְעִבְדוּ אֹתוֹ בְּתָמִים וּבֶאֱמֶת

Der *kultische* Zusammenhang ist hier offenbar. Der Jahvedienst des Volkes ,,is connected with the cult: in the cult Israel experiences, renews and strengthens her relationship with her heavenly Lord. — — — The demands that Yahweh makes on his servant Israel, affecting her life on sabbath and weekday, are both ritual and ethical demands. With the word עבד, it is no more possible to play off the cultic factor against the ethical or *vice versa*, than anywhere else in the O. T. To serve Yahweh means allowing the whole of one's conduct to be ruled by obedience to the will of Yahweh. As the cult is part of what Yahweh has commanded, every right act of worship is an act of obedience.''[2]

Was Jahve von seinen Dienern erwartet, wird in diesem Text mit folgenden Worten ausgedrückt: בְּתָמִים וּבֶאֱמֶת = ihm *ganz* und *treu* zu dienen![3] Die gleiche Forderung begegnet uns u. a. in Deut.

[1] Vgl. Michel, *Der Brief an die Hebräer,* (1949), ad loc.: ἄμωμος dürfte hier mit der *Kultsprache* zusammenhängen.

[2] Lindhagen, *The Servant Motif in the Old Testament,* (1950), Diss., S. 90.

[3] Vulgata: *perfecto corde atque verissimo.*

Luther: *treulich und rechtschaffen.*

Michelet—Mowinckel—Messel: *ærlig og med udelt hug* (*Det Gamle Testamente,* ad loc.).

Die schwed. Kirchenbibel dagegen: *ostraffligt.*

18,13, auf welche Stelle wir weiter unten noch zurückkommen werden. Betreffend תָּמִים weist EICHRODT[1] darauf hin, dass es „aus der Opfersprache stammen dürfte — — —; von hier auf das sittliche und religiöse Verhalten des Menschen übertragen, meint es den gottwohlgefälligen Wandel, der seinerseits wieder und von dem bestehendem Gemeinschaftsverhältnis mit Gott her seine konkrete Bestimmtheit erhält.“

C. תָּמִים — תָּם — תֹּם *als Charakteristik religiöser Persönlichkeiten im AT.*

Von ganz besonderem Interesse ist der Umstand, dass einige hervorragende Gestalten des Alten Testaments religiös-ethisch durch die Ausdrücke תָּמִים — תָּם — תֹּם charakterisiert werden.

Zum ersten Mal stossen wir bei *Noah* auf diesen Ausdruck. In der Genesis wird von dem Beschluss des Herrn erzählt, Menschen und Tiere auf der Erde auszurotten. „Aber Noah fand Gnade vor dem Herrn“, Gen. 6,8. Darauf folgt die Begründung dafür: Noah war אִישׁ צַדִּיק תָּמִים in seiner Generation. Mitten in dem gottlosen Geschlecht war er die einzige Ausnahme: Noah wandelte mit Gott, 6,9b. Besonders beachtenswert ist es, dass das grosse und inhaltsvolle Wort *Bund,* בְּרִית zum ersten Mal im Zusammenhang mit Noah im AT vorkommt. Gott sprach zu Noah: „Mit dir will ich einen Bund aufrichten“, Gen. 6,18. Noah wird als das Ideal eines rechten Israeliten dargestellt, eines Menschen, der im Bunde mit dem Herrn lebt. Das geht nicht zuletzt aus einem Ausdruck hervor, der bei der Schilderung Noahs zweimal wiederkehrt: „Er tat alles, was ihm Gott gebot“, Gen. 6,22; 7,5. Wenn Noah mit den grossen Epitheta תָּמִים und צַדִּיק charakterisiert wird, bedeutet es, dass er den Forderungen, die der Bund an ihn stellt, entspricht. *Er ist ein Mann nach dem Herzen Gottes.*[2]

Auch *Abraham,* der israelitische Erzvater par préférence, wird mit dem Ausdruck תָּמִים charakterisiert. In *Gen. 17,1 ff.* wird berichtet, wie sich Jahve ihm mit den Worten offenbart: „Ich bin der allmächtige Gott, wandle vor mir und sei תָּמִים. Ich will einen Bund[3] zwischen mir und dir machen.“ — In diesem Zusammenhang

---

[1] EICHRODT, *Theologie des A. T. 3,* (1939), S. 90.

[2] Sir. 44,17 hat denselben Ausdruck betr. Noah: τέλειος, δίκαιος.

[3] PEDERSEN, *Der Eid bei den Semiten,* (1914), S. 40, schreibt: „Gen. 26,3 spricht vom Schwur an Abraham; das deutet auf die Gen. 17 geschlossene *b^erit* hin.“

ist zu bemerken, dass der Stamm תמם auch die Bedeutung „Glück und Wohlstand" haben kann, weshalb gerade bei dieser Stelle eine solche Nuance erwähnt sein soll.[1] Vgl. Hiob 21,23! Unter dem Ersten, was die Genesis über Abraham aussagt, steht ein Wort von Glück und Segen, die Abraham zuteil werden sollen. In Gen. 12,2 heisst es: „Ich will dich zum grossen Volk machen, und du sollst ein Segen sein." Bedenkt man die Rolle, die Abraham sowohl für die israelitische und spätjüdische wie für die christliche Frömmigkeit gespielt hat, so erhält die Mahnung, vor dem Herrn zu wandeln und תָּמִים[2] zu sein, ganz besonderes Gewicht und Bedeutung. Was Gott von seinem auserwählten Diener erwartet, wird in dem Wort תָּמִים[3] zusammengefasst.

Das Buch *Hiob* wird mit einigen Worten eingeleitet, die in all ihrer Kürze den Hintergrund für das ganze Problem abgeben. Im Lande Uz lebte ein Mann, der hiess Hiob. Dieser war צַדִּיק und תָּמִים[4], ein Mann, der Gott fürchtete und das Böse mied, Hiob 1,1. Dann werden Hiobs ungeheurer Reichtum und äussere Machtstellung beschrieben: der sichtbare Beweis seiner Frömmigkeit und Gottesfurcht. Diese Einleitung schildert in kurzen, einfachen Zügen das israelitische Frömmigkeitsideal: mit צַדִּיק und תָּמִים ist das

---

[1] Pedersen, *Israel I—II*, S. 530, Anm. 1 zu S. 359.

[2] Vgl. Neh. 9,7—8 und besonders die Worte: „Du hast sein Herz treu vor dir gefunden." Siehe W. Staerk, *Zum AT-lichen Erwählungsglauben* (ZAW 1937), S. 5 f.

[3] Auch *Jakob* wird in Gen. 25, 27 mit תָּם charakterisiert: „Esau wurde ein geschickter Jäger, der auf dem Felde umherstreifte, Jacob wurde אִישׁ תָּם und blieb in den Hütten." Dieses Wort findet sich hier in einer etwas anderen Bedeutung als früher. Gunkel schreibt in seinem Genesiskommentar S. 279: „Iš tām würde im gewöhnlichen AT-lichen Sprachgebrauch, der eine gesteigerte Frömmigkeit voraussetzt, das Ideal des ‚sittlich-religiös unsträflichen Mannes' bedeuten, hier in uralter Sage liegt ein älteres profanes Ideal zugrunde: der Hirt lobt als ‚unsträflich' den ruhigen Mann, der wacker und ordentlich bei den Zelten und Herden bleibt und sieht mit Abneigung auf den unruhigen Jäger da draussen."

Derselben Meinung ist Pedersen, *Israel I—II*, S. 337: „When Jakob is described as a man who is *tām* and lives in tents (Gen. 25,27), then it means that he is an orderly man, who lives the life of normal people, is distinguished from Esau, who roams about the steppe and makes himself the enemy of everybody." Siehe auch Spicq, *La vertu de simplicité dans l'Ancien et le Nouveau Testament*, (RScPhTh 22, 1933), S. 8, Anm. 1.

[4] „perfect and upright", Kissane, *The Book of Job* (1939), S. 3 und S. 7: „Job fulfilled the ideal of perfection in his relations with God and man. He was virtuos in disposition, and his actions conformed to God's law, he was faithful to his obligations both to God and his fellow-men."

Bild klar und deutlich umschrieben. So ist der Fromme. Gerade diese Ausdrücke, die Hiob charakterisieren, kehren später in 1,8 und 2,3 wieder. Jahve selbst ist es, der dem Ankläger gegenüber diese Worte anwendet, wenn er von Hiob spricht. Besonders interessant ist in diesem Zusammenhang die Beobachtung, dass Hiob (12,4) in seiner Antwort auf Zophars erste Rede die beiden Ausdrücke צַדִּיק und תָּמִים für sich selbst gebraucht, — dieselben Worte, die sich früher in den Schilderungen Noahs fanden, Gen. 6,9.[1]

Die gewaltigen Probleme des Buches Hiob[2] können in Hiobs eigene Worte zusammengefasst werden: „Ich bin תם ganz, geradlinig, und er macht mich עִקֵּשׁ, krumm", Hiob 9,20. Hiobs Seele ist *rechtschaffen*, צדיק, sowohl im Verhältnis zu Jahve wie zu den Mitmenschen[3], und doch raubt ihm Jahve das Glück und den Erfolg, die nach altisraelitischer Auffassung dem Menschen, der צדיק ist, nachfolgen und zufallen. Würde Jahve nicht צדיק und תמים sein, dann wäre das Leben wertlos. Das ist der Schluss, zu dem Hiob kommt.

Da wir gesehen haben, dass drei hervorragende Gestalten des AT in Verbindung mit einem der Ausdrücke תָּמִים — תָּם — תֹּם stehen, ist es nicht überraschend, dass wir auf dieselbe Charakteristik stossen, wenn von *David* die Rede ist. Die ganze alttestamentliche Tradition sah in ihm eine Idealgestalt. David als Idealkönig wird zum Prototyp des Messiaskönigs selber, in dessen Gestalt Israel seine heissesten und kühnsten Zukunftshoffnungen vereinigt. Es ist nicht zuletzt von diesem Gesichtspunkt aus von Interesse, dass David zweimal das Epitheton תמים erhält, 1. Kön. 9,4 f.: „Und der Herr sprach zu Salomo: So du vor mir wandelst, wie dein Vater David gewandelt hat בְּתָם־לֵבָב וּבְיֹשֶׁר, dass du tust alles, was ich dir geboten habe, und meine Gebote und meine Rechte hältst, so will ich bestätigen den Stuhl deines

---

[1] Im Buche Hiob kommen die Ausdrücke תָּמִים — תָּם — תֹּם an folgenden Stellen vor: Hiob 1,1.8; 2,3.9; 4,6; 8,20; 9,20.21.22; 12,4; 21,23; 27,5; 31,6; 36,4; 37,16. Siehe PEDERSEN, *Israel III—IV*, S. 625.

[2] Siehe J. J. STAMM, *Das Leiden des Unschuldigen in Babylon und Israel*, AbhANT 10, (1946), S. 48 f., und PEDERSEN, *Israel I—II*, S. 363 f.

[3] Siehe Hiob 31, wo תֹּם im Sinne der Bundesverpflichtung auszulegen ist: Hiobs Frömmigkeit zeigt sich in seinem Verhalten zum Nächsten: zum Diener, zur Witwe, zum Vaterlosen u. s. w. Beachte V. 27 und vergleiche Deut. 18,10 f. und besonders Deut. 18,13.

Königreiches über Israel ewiglich."[1] In Ps. 78,72 ist davon die Rede, wie der Herr David zu seinem Knecht erwählt : Und „er war ihr Hirte כְּתֹם לְבָבוֹ."

D. Wie kann ein Mensch תָּמִים *sein?*

Angesichts der angeführten Beispiele muss man die Frage stellen: Wie ist es von der alttestamentlichen Schau des Menschen und seiner Lage aus *möglich*, dass die hier genannten Menschen Noah, Abraham, Hiob und David mit den starken Attributen צדיק und תמים charakterisiert werden konnten? Waren sie *vollkommen* und *gerecht*? Was ist der eigentliche Sinn dieser Ausdrücke? Die Sünde wird ja im AT als etwas Unvermeidliches dargestellt, als etwas, dem kein Mensch entgehen kann. Salomo sagt z. B. in seiner Tempelrede: „Es gibt keinen Menschen, der nicht sündigt," 1. Kön. 8,46. In Ps. 130,3 erscheint die Frage: „Wenn du, Herr, willst Sünden zurechnen, wer wird bestehen?" In Prov. 20,9 steht dieselbe Frage: „Wer kann sagen: Ich bin rein in meinem Herzen, ich bin frei von Sünde?"

Sucht man in den Kommentaren oder alttestamentlich-bibeltheologischen Handbüchern nach einer Lösung dieser Frage, so erhält man immer die gleiche Antwort: Das waren *Ausnahmemenschen*. SELLIN[2] schreibt: „Diese Ausdrücke gelten einigen wenigen, bestimmten Menschen, sagenhaften Gestalten der Vorzeit", und setzt fort: „Alle diese galten natürlich als Wundermenschen, wie es sie jetzt nicht mehr gibt." GUNKEL[3] motiviert seine Auffassung auch nicht näher: „Es mag wenige Gerechte geben; aber es gibt sie." EICHRODT[4] steht auf gleichem Boden: „Könnte man bei Noah als einem Frommen der Vorzeit ein solches Lob für wenig verpflichtend halten, so ist es bei dem Hiob des alten Volksbuches anders, da hier ein volkstümliches Ideal entworfen wird. Ob jedoch selbst bei ihm an Sündlosigkeit im strengen Sinn gedacht ist, lässt sich bezweifeln."

---

[1] Über Davids Auserwählung siehe W. STAERK, *Zum AT-lichen Erwählungsglauben*, ZAW 1937, S. 5—6.

[2] E. SELLIN, *Theologie des AT*, (1933), S. 73 f.

[3] H. GUNKEL, *Nowacks Handkommentar zum AT I: 1*, (1910), S. 141.

[4] W. EICHRODT, *Theologie des AT, 3*, (1939), S. 98.

Es dürfte richtig sein, dass, wie SELLIN[1] bemerkt, die Ausdrücke צדיק und תמים nach dem Exil erheblich häufiger werden und dass von da an das Volk immer bestimmter in zwei Kategorien geteilt erscheint: als Gottesfürchtige und Sünder. Man muss trotzdem die Frage stellen, wie man, wie es SELLIN tut, behaupten kann, dass der Hauptteil der Stellen, wo צדיק oder תמים vorkommt, nachexilisch wäre oder eigentlich „die nach Rechtfertigkeit Strebenden und um sie Kämpfenden" bedeute, — gerade diejenigen also, die SELLIN mit dem eigentümlichen Ausdruck „die relativ Gerechten" bezeichnet.

Um dieser wichtigen Frage auf den Grund zu gehen, müssen wir uns auf *das Zentrale der israelitischen Frömmigkeit* besinnen. Aus dem Vorhergehenden wird klar, dass der Ausdruck בְּרִית ein Schlüsselwort ist. Gewöhnlich wird בְּרִית mit „Bund"[2] übersetzt, wobei jedoch betont werden muss, dass dabei sinngemäss das Moment der *Gemeinschaft* die Hauptrolle spielt. Dass *Gott* einen Bund schloss, Gemeinschaft mit diesen Menschen stiftete und durch sie sich selbst ein Volk auserwählte, ist die Hauptsache. Es stellt den Kern dieser Berichte dar. Hier auch ist die Erklärung für die Beziehung zum Segen zu suchen, den sie samt ihren Nachkommen erfahren durften.

Der Bundesgedanke[3] stützt sich auf die Gewissheit, dass Jahve Israel als sein Volk auserwählt hat („Aus allen Geschlechtern auf Erden habe ich allein euch auserwählt", Amos 3,2). Dies ist der zentrale religiöse Gedanke in der Welt alttestamentlicher Frömmigkeit. In den Berichten, die von den Erzvätern handeln und schildern, wie der Segen durch die Väter der Urzeit zum Volke Israel kam, ist der eigentliche Kern die grosse Gewissheit: *Jahve*

---

[1] SELLIN, op. cit. S. 74.

[2] PEDERSEN, *Der Eid bei den Semiten*, (1914), S. 33—34: B^e^rit „bezeichnet das gegenseitige Verhältnis der Zusammengehörigen mit allen Rechten und Pflichten, welche dies Verhältnis für die Beteiligten mit sich führt". (Siehe auch J. BEGRICH, *B^e^rit*, ZAW 1944, S. 1—11), PEDERSEN op. cit., S. 37: „Wir haben in unseren Sprachen keinen Begriff, der dem von b^e^rit entspricht, und kein Wort, mit dem wir es wiedergeben könnten. Die Nuancen müssen wir mit ganz verschiedenen Wendungen bezeichnen, die annähernd die Bedeutung im betreffenden Zusammenhang ausdrücken. — — — Der Hebräer empfindet immer dessen *Gesamtheit*, selbst da, wo eine bestimmte Schattierung im Vordergrund steht. Vor allem vermögen wir das *Gegenseitige*, welches immer in diesem Begriffe liegt, nicht zu empfinden."

[3] LINDHAGEN, op. cit., S. 89 f. und E. BILLING, *De etiska tankarna i urkristendomen*, (1936), S. 134 f.

hat seinen Bund mit den Vätern und durch diese mit seinem Volke Israel geschlossen.

Was gleichsam von Seiten des Menschen für den Bund gefordert wird, ist in den hier wiedergegebenen Texten mit צדיק und תמים ausgedrückt.[1] צדיק ist eigentlich ein Relationsbegriff.[2] Man ist immer צדיק im Verhältnis zu einem andern. Ein typisches Beispiel findet sich in 1. Sam. 24,18. Saul sagt zu David: „Du bist צַדִּיק מִמֶּנִּי, du bist gerecht (wortwörtlich) im Vergleich mit mir, denn du hast mir Gutes erwiesen; während ich dir Böses erwiesen habe." צדיק *ist der Mensch, der im Bunde lebt,* dessen Forderungen entspricht und dessen Verpflichtungen erfüllt. Dadurch hat er am Segen teil. Das ist ein rechtschaffener und gesunder Mensch, ein *Bundestreuer.* צדיק und תמים sind verwandte Ausdrücke. Wer צדיק ist, hat שלום und ist שָׁלֵם oder תמים. „Righteousness is the presupposition of the right action. In order to realize wherein it consists, we must go back to the fundamental psychological conception. The action is created by the whole of the soul; the more the whole of the soul is implied, the more it acts in accordance with its nature, i.e. healthily and rightly. The integrity of the soul is therefore an expression of its righteousness. This integrity can be expressed in different ways. David desires for his son a whole (*shālēm*) heart to keep the commandments of Yahweh (1 Chron. 29, 19). Here and in a single other place (2 Chron. 25,2) a word is used of the same root as the one denoting the full development of the soul. But where it is a question of the integrity as an inner presupposition, or, in other words, the health of the soul, the root *tmm* is used.[3]" In תָּמִים — תָּם — תֹּם drückt sich besonders das Moment von Ganzheit und Vollkommenheit aus. Man muss sich aber darüber klar sein, dass hier Vollkommenheit nicht dasselbe wie im griechisch-abendländischen Sprachgebrauch bedeutet. Wenn ein Mensch תמים

---

[1] K. Hj. Fahlgren, *Ṣ^edāḳā, nahestehende und entgegengesetzte Begriffe im Alten Testament,* (1932) Diss., S. 209, Anm. 1.

H. S. Nyberg, *Studien zum Religionskampf im Alten Testament,* ARW 35, (1938), S. 356: Das Wort s d q wie š l m bedeutet das richtige Verhalten in allen Lagen des Lebens. Siehe ausserdem Mowinckel, *Psalmenstudien I—II,* (1922), S. 166 f., G. Widengren, *Det sakrala kungadömet bland öst- och västsemiter,* (1943), Religion och Bibel II, S. 75, H. Ringgren, *Gammaltestamentlig skapelsetro,* Teol. Tidskrift, (finsk), 6, 1948, S. 237 f.

[2] Eichrodt, op. cit. S. 89.

[3] Pedersen, *Israel I—II,* S. 336.

oder תָּם־לֵבָב ist, so bedeutet es, dass seine Seele bei allem, was er tut, ganz gegenwärtig ist. Sein Wille ist nicht geteilt oder gesplittert. Er wird nicht von doppelten Zielen beherrscht. Er handelt recht und aufrichtig. Er ist *Ganzheit* durchaus: in seinem Wesen und in seinem Handeln, ob es nun Gott oder den Menschen gilt. *Der Ausdruck* תָּם־לֵבָב bedeutet ja wörtlich *ganzherzig* (schwedisch: ,,helhjärtad‘‘).

Der Bundesgedanke lässt erst richtig verstehen, was in תם eigentlich enthalten ist. Viele Stellen des AT, die uns altertümlich vorkommen, erscheinen in einem anderen Licht, wenn das Moment der *Gemeinschaft*, das aus בְּרִית spricht, zu seinem Recht kommen kann. Von dieser Perspektive aus muss auch *Jud. 9,16* (*19*) gedeutet werden.

Abimelech hat die 70 Söhne Jerubbaals getötet und ist dann König von Sichem geworden. Jotam, Jerubbaals jüngster Sohn, der Abimelechs Schandtat entkommen ist, wendet sich zu den Bürgern von Sichem und fragt: v. 16, וְעַתָּה אִם־בֶּאֱמֶת וּבְתָמִים עֲשִׂיתֶם. תמים ist hier ,,gemeinschaftsbezogen[1]‘‘, Jotams Frage an die Bürger von Sichem: ,,Habt ihr nun recht und redlich gehandelt?‘‘ enthält die Frage: Wie habt ihr euren Bund mit Jerubbaal und seinem Haus gehalten?

*

Die Antwort auf die Frage, wie ein Mensch תמים sein kann, hängt also mit dem alttestamentlichen *Bundesgedanken* zusammen. Dazu kommt folgendes. Die Person, die in Israel vor allen anderen für den Bund einzutreten hat, ist *der König*. צדקה ist die Königstugend par préférence. Der König kann nur Leiter und Vorsteher des Landes sein, wenn er צדקה besitzt. Umgekehrt gilt in Israel der König als untauglicher Mann, der weder Kraft noch Vermögen nach aussen und innen besizt, den Bund aufrecht zu erhalten und zu verteidigen. Wenn nun Gestalten wie Noah, Abraham und Hiob mit den grossen Attributen צדיק und תמים charakterisiert werden, dürfte es deshalb geschehen, weil diese Männer, von altisraelitischem Gesichtspunkt aus gesehen, etwas von der Grösse und Macht der Königsseele in sich tragen. Noah

---

[1] N. A. DAHL, *Das Volk Gottes*, (1941) Diss. S. 12: „Die hebräischen Wörter für das richtige Handeln sind ‚gemeinschaftsbezogen‘ und meinen das bundesgemässe Handeln.“ Vgl. ad loc. PEDERSEN, *Israel I—II*, S. 342.

fungiert in der Darstellung der Genesis als der erste Repräsentant einer neuen Menschheit, und Abraham ist der israelitische Erzvater, dem besondere Bedeutung zukommt. ENGNELL[1] betont, dass z. B. Noah und Abraham „to a great extent are depicted in the royal categories". Was Hiob betrifft, so wird hier dieses Verhältnis, wenn möglich, noch deutlicher. Schon in der Einleitung zu den Versen, die Hiobs gewaltigen Reichtum schildern, heisst es: „Er war mächtiger als irgend ein anderer im Morgenlande", Hiob 1, 3. Es gibt übrigens auf babylonischem Gebiet eine Parallele zur Schilderung des leidenden Gerechten im Buche Hiob: „den ackadischen Hiob". Dieser Literaturtyp hat dort seine Wurzel in der Königsideologie und den Königspsalmen.[2] Interessant sind in diesem Zusammenhang zwei weitere Hinweise: dass erstens Hiob auf einem Fresko der 1933 ausgegrabenen Synagoge in Dura am Euphrat in königlicher Tracht dargestellt und dass zweitens in den nachkanonischen Hiobtraditionen Hiobs königliche Würde ausdrücklich hervorgehoben wird.[3]

E. תָּמִים — תָּם — תֹּם *in den Psalmen und Proverbien.*

Im Psalter kommt תָּמִים — תָּם — תֹּם 20mal[4] in zusammen 13 Psalmen vor, von welchen hier drei besonders wichtige behandelt werden sollen. Die drei Psalmen stellen zwei verschiedene Typen dar.

Ps. 15.

Dieser Psalm gibt „priesterliche Unterweisung an die Besucher des Heiligtums".[5] „Der Sitz im Leben" des Psalmes ist klar: Der Pilger fragt, unter welchen Bedingungen der Zutritt zum

---

[1] ENGNELL, *Studies in Divine Kingship in the Ancient Near East,* (1943), Diss., S. 174—175.

[2] ENGNELL, *Gamla Testamentet,* S. 68.

[3] G. WODTKE, *Malereien der Synagoge in Dura und ihre Parallelen in der christlichen Kunst,* ZNW 1935, S. 61 f. E. STAUFFER, *Die Theologie des Neuen Testaments,* (1948), S. 4. G. GERLEMAN, *Studies in the Septuagint of Job,* LUÅ Nova Series, XLIII, (1947), S. 74, H. S. NYBERG, *Smärtornas man,* SEÅ VII, (1942), S. 75, Anm. 4.

[4] Ps. 7, 9; 15, 2; 18, 24. 26. 31. 33; 19, 8; 25, 21; 37, 18. 37; 38, 4. 8; 41, 13; 64, 5; 78, 72; 84, 12; 101, 2. 6; 119, 1. 80.

[5] EICHRODT, *Theologie des AT I,* (1933), S. 225. A. WEISER, *Die Psalmen 1,* 3. Aufl. (1950), S. 104 f. in: ATD.

Tempel Jahves gestattet sei. Der Psalm ist eine „Thoralithurgie".[1] Die kultische Situation der Thoraliturgien ist der Dialog zwischen dem Pilger und dem Priester, der die Antwort Gottes vermittelt.

Hier wird die Antwort, wen Gott zu seinem Heiligtum zulasse, in 10[2] Sätzen gegeben. Das *erste* Gebot sagt: es gilt תמים zu wandeln, das *zweite*: צדק zu tun. Beide vereinigen also dieselben Worte, die wir schon früher gemeinsam angetroffen haben. Treue gegen Jahve und gegen den Nächsten sind die Tugenden, die der gottesfürchtige Pilger zu beweisen hat. „Als der entscheidende Ausdruck für die Treue gegen Jahve galt in Israel, sowohl vor als nach dem Überhandnehmen des Gesetzes, der Umgang mit ihm im Kultus, wie der deutlichste Beweis für Abfall von ihm Kultusgemeinschaft mit anderen Göttern war."[3] Zu bemerken ist: dies schliesst *nicht* das Ethische aus. Man darf keinen falschen Gegensatz zwischen Kultus und Ethik konstruieren. Beide gehören zusammen.[4]

Um ein richtiges Verständnis für diesen Psalm zu gewinnen, muss man die Rolle bedenken, die der König im Kult Jerusalems spielte. Der Tempel auf Zion war ursprünglich eine Schlosskapelle. Nur der König besass als Sohn Gottes das Recht, die sakramentalen Funktionen auszuüben. Was Gott von ihm fordert, erscheint in Ps. 15 exemplifiziert, der auch „Königsspiegel" genannt werden

---

[1] Siehe H. GUNKEL, *Einleitung in die Psalmen,* (1933), S. 408. J. HEMPEL, *Gott und Mensch im Alten Testament,* (1926), S. 5—6. T. ARVEDSON, *Mysterium Christi,* Diss., (1937), S. 97 und 99.

[2] H. ODEBERG, *Fariseism och kristendom,* 2:dra uppl. (1945), S. 16: Talmud hat *11 Sätze.* Zur Frage des kultischen Ursprungs und Zusammenhangs der Dekaloge siehe S. MOWINCKEL, *Le Décalogue,* (1927), S. 141 f. MOWINCKEL meint, die Dekaloge als Gattung seien ursprünglich als die „leges sacrae" eines Heiligtums gebildet. Der Zusammenhang zwischen dem Bundesschluss und den Dekalogen ist deutlich. Beim Jahresfest wurde der Bund zwischen Jahve und seinem Volk erneuert. Die Bundesgrundlage ist gerade ein Dekalog, wie er in Ps. 15 mit den Forderungen wiederkehrt: wandern תָּמִים und צֶדֶק üben. K. GALLING, *Der Beichtspiegel,* ZAW 1929, S. 125 f. findet, dass ein Text wie Ps. 15 „eine Art *Gewissenserforschung,* die vielleicht jeder Besucher des Heiligtums vor dem Eintritt in den Vorhof anstellen musste", enthält. Siehe weiter u. a. L. KÖHLER, *Theol. Rundschau* 1929, S. 161—184, G. ÖSTBORN, *Tōrā in the Old Testament,* (1945) Diss., S. 145 und *Cult and Canon,* (UUÅ. 1951) S. 96 f., I. HYLANDER, *Samfund och individ i Israel,* S. 28 in: Y. BRILIOTH, Den nya kyrkosynen, (1945).

[3] FAHLGREN, *Ṣᵉdāḳā* etc., S. 94.

[4] ENGNELL, *Gamla Testamentet,* S. 71. Lehrreiche Gesichtspunkte, diese Frage betreffend, gibt es auch bei E. WÜRTHWEIN, *Amos-Studien,* (ZAW 62 1949/50), S. 10 f.

kann. Diese Forderungen, die ursprünglich dem davidischen Könige galten, wurden später „demokratisiert" und sind zur Grundforderung für jeden rechten Israeliten geworden: er ist תמים, treu dem Bunde, „ganz" in seinem Verhältnis sowohl zu Jahve wie zu seinen Mitmenschen.

Früher meinte man oft, dass ein Psalm wie dieser durch das Ethos der grossen Schriftpropheten beeinflusst sei.[1] Nichts hindert aber daran, den Psalm 15 für älter als die Schriftpropheten anzusehen. Sein Inhalt ist ganz und gar von der *altisraelitischen* Lebensanschauung geprägt: es handelt sich um das Verhältnis zum Bunde, um die Treue zum Nächsten, — zum Bundesbruder. Diese Momente sind, gemeinsam mit einem rechten Erfüllen der kultischen Forderungen, entscheidend für den, der nach dem ersten Gebot dieser Dekaloge wandelt und תמים ist. Der Inhalt von Ps. 15 könnte daher mit grösserem Recht als „ein Vorstadium zur prophetischen Ethik und Paränese"[2] bezeichnet werden.

In *Psalm 101*, der verschiedene Berührungspunkte mit Ps. 15 aufweist, kommen sowohl תֹּם als auch תָּמִים vor.

V. 2: בְּתָם־לְבָבִי und בְּדֶרֶךְ תָּמִים

V. 4 enthält das Wort, das öfters als Gegensatz zu תָּמִים erscheint, nämlich עִקֵּשׁ, das eine Bestimmung des Herzens angibt, wie תֹּם in V. 2.

V. 6: הֹלֵךְ בְּדֶרֶךְ תָּמִים

Schon Luther nannte den 101. Psalm einen „Regentenspiegel", und neuzeitliche Psalmenforscher wie BENTZEN, MOWINCKEL und SCHMIDT sind darin einig, dass dieser Psalm ein Königsgelübde darstellt und zum Ritual des Jahresfestes gehörte. DÜRR[3] charakterisiert Ps. 101 als ein israelitisches Gegenstück zum babylonischen Unschuldspsalm. Die Worte von BÖHL[4] können sowohl auf das Subjekt von Ps. 15 wie auch auf das von Ps. 101 angewendet werden:

> Der König ist der typische Mensch. Was von ihm gilt, das gilt auf die Dauer von seinen Untertanen. Denn da man den König nicht nur als den Repräsentanten der Gottheit, sondern vor allem auch als den der Menschheit (den typischen Menschen) betrachtete, wurde alles, was von ihm galt oder was er als der Vertreter des Volkes im Kultus zu leisten hatte, auf die Dauer auch dem gewöhnlichen Menschen zugeschrieben.

---

[1] Siehe z. B. L. KÖHLER, *Theologie des Alten Testaments*, (1936), S. 160—161.

[2] ENGNELL, op. cit. S. 71—72.

[3] L. DÜRR, *Ursprung und Ausbau* usw. (1925), S. 77 und 140. Siehe auch E. R. GOODENOUGH, *Kingship in Early Israel*, in JBL 48, (1929), S. 198: „Ps. 101 is a song of triumph for the rulers conquest in war" (ein vorexilisches Dokument).

[4] F. BÖHL, *Der babylonische Fürstenspiegel*, (1937), S. 46.

Ps. 18 hat תָּמִים 4mal.

V. 24: וָאֱהִי תָמִים עִמּוֹ = *ich gehöre ihm ganz* (und hüte mich vor Sünde). Vgl. *Deut. 18,13*! Die gewöhnliche Übersetzung von תָּמִים mit „ohne Tadel" (so Luther) oder „unsträflich" enthält eine Moralisierung, eine Verdünnung des echt-religiösen Begriffes. Aubrey R. Johnson übersetzt richtig: „I was *genuine* with Him."[1]

V. 26 b: עִם־גְּבַר תָּמִים תִּתַּמָּם = gegen einen getreuen Mann erzeigst du dich treu. Auch hier muss תָּמִים vom Bundesgesichtspunkt aus übersetzt werden. Nelson Glueck[2] schreibt mit Recht: „Gleich dem ḥasid ist der ‚gebar tamim' der redliche Mensch, wie wir aus Ps. 18,26 und 2 Sam. 22,26 ersehen."

In *V. 27 b* erscheint wieder תָּמִים als Gegensatz zu עִקֵּשׁ „krumm", „falsch", „verkehrt" gegenüber „geradlinig", „aufrichtig", „echt".

V. 31 a: הָאֵל תָּמִים דַּרְכּוֹ = Gottes Weg ist *vollkommen* (so Luther). Die Übersetzung „unsträflich" (z. B. in der schwed. Kirchenbibel) ist ebenso unangebracht wie in V. 24.

V. 33 b: וַיִּתֵּן תָּמִים דַּרְכִּי = Du machtest meinen Weg „ganz" und „glückbringend".[3] Hier übersetzt die schwed. Kirchenbibel richtig תָּמִים mit „lyckosam". Aquila: תמים = τέλειος.[4]

Johnson hat in seinem Aufsatz „*The Rôle of the King in the Jerusalem Cultus*"[5] diesen Psalm in seinem kultischen Zusammenhang gezeigt. Dass es sich hier ursprünglich nicht um irgendeinen Privatmann handeln kann, sondern um den König und seine kultische Funktion beim Jahresfeste, geht aus den kosmischen Perspektiven hervor, die in diesem Psalm zum Ausdruck kommen. Wenn der König seine Unschuld und Reinheit beteuert und das Wort hinzufügt, V. 28: „Du hilfst dem elenden Volk, aber die hohen Augen erniedrigst du", so kann man dieses Bekenntnis mit der Busszeremonie vergleichen, der sich der babylonische König am 5. Nisan zu unterziehen hatte. Nachdem er geschlagen und durch den Hohepriester erniedrigt worden ist, sagt er: „Ich habe nicht gesündigt, o du Herr des Landes, ich habe deine Güte nicht vergessen, ich habe Babylon nicht zerstört u. s. w."[6] — Ps. 18

---

[1] S. H. Hooke, *The Labyrinth,* (1935), S. 103. Vgl. Hempel, *Ethos,* S. 157.

[2] Nelson Glueck, *Das Wort ḥesed,* ZAW Beih. 47, (1927), S. 31—32.

[3] Pedersen, *Israel I—II,* (1926), S. 358 f.

[4] Fr. Field, *Origenis Hexaplorum . . ., II,* (1875), S. 112.

[5] Hooke, *The Labyrinth,* S. 73 f.

[6] Hooke, *Myth and Ritual,* (1933), S. 53.

wird als ein Psalm des Ebed-Jahvetyps[1] bezeichnet. Der davidische König ist hier Jahves leidender Knecht, der gegen die Chaosmächte, die Repräsentanten der Könige auf Erden, kämpft — dem Tode nahe. In den V. 21—28, die uns besonders interessieren, betont er: Ich (der König) bin צדיק und תמים. Vgl. Ps. 15 und 101!

In einem Buch wie der Psalter, der durch seine ganze Art und Weise Stoff aus den verschiedensten Zeiten der israelitischen Geschichte enthält, finden sich verhältnismässig geringe Spuren, die die hauptsächlich *ethische* Bedeutung von תָּמִים — תָּם — תֹּם sehen lassen, — ein Sinn, der in der Übersetzung „*unsträflich*" verborgen liegt. Die altisraelitische, vom Bundesgedanken bestimmte Auffassung von תָּמִים — תָּם — תֹּם = Festigkeit der Seele, Ganzheit und Integrität des Herzens, die sich teils in der Treue gegen Jahve, teils im Willen und Vermögen, anderen zu helfen, ausdrückt, beherrscht im Allgemeinen die Frömmigkeitswelt des Psalters. Im Zusammenhang mit u. a. der sozialen Entwicklung[2] Israels verändert sich indessen der Begriff צדקה. Der echt-religiöse Inhalt, der mit dem Bundesgedanken zusammenhängt, verschiebt sich allmählich in eine moralisierende Richtung. צדקה wird dasselbe wie ein gewisses Sich-Verhalten, eine ethische Schablone, die die Grundlage für eine Teilung des Volkes in zwei Kategorien abgibt: in Gottesfürchtige und Gottlose. „Righteousness is no more a faculty, but a condition, and happiness becomes *reward*. This development is to be found strongly accentuated in the Yahwist; but it finds complete fulfilment in Judaism, where it is one of the characteristic fundamental features."[3]

Es ist hauptsächlich *ein* Psalm des Psalters, wo תָּמִים vorkommt, und zwar mit überwiegend ethischem Inhalt, nämlich *Ps. 119.*

V. 1: אַשְׁרֵי תְמִימֵי־דָרֶךְ Luther: „die ohne Tadel leben"; die schwed. Kirchenbibel: „vilkas väg är ostrafflig."

V. 80: יְהִי־לִבִּי תָמִים בְּחֻקֶּיךָ „Mein Herz bleibe rechtschaffen (Luther; die schwed. Kirchenbibel „ostrafflig") in deinen Rechten."

LXX gibt beide Stellen richtig mit τέλειος wieder.

In den *Proverbien* kommt תָּמִים — תָּם — תֹּם insgesamt 15mal[4] vor. Die meisten Stellen beleuchten klar Inhalt und Sinn des Ausdruckes.

---

[1] Engnell, *Studies*, etc. S. 176, Anm. 4.

[2] Pedersen, *Israel I—II*, S. 375.

[3] Pedersen, op. cit. S. 377.

[4] Prov. 1,12; 2,7.21; 10,9.29; 11,3.5.20; 13,6; 19,1; 20,7; 28,6.10.18; 29,10.

Prov. 1,12 bringt תמים in einem interessanten Zusammenhang, wo das Wort auf verschiedene Weisen gedeutet wird.
V. 11: . . . wir wollen auf Blut lauern und den Unschuldigen ohne Ursache nachstellen;
V. 12: נִבְלָעֵם כִּשְׁאוֹל חַיִּים וּתְמִימִים כְּיוֹרְדֵי בוֹר
LXX gibt תְּמִימִים nicht wieder.

PEDERSEN[1] übersetzt: „those who stand in their full happiness". JOHNSON[2]: „whole", FRANKENBERG[3]: „mit Haut und Haar". Hier steht תמים in gleicher Bedeutung wie z. B. bei Hiob 21,23 und Ps. 18,33. PEDERSEN scheint am besten den eigentlichen Inhalt des Ausdrucks getroffen zu haben. Vgl. die Zusammenfassung auf S. 47 f.

An 5 Stellen[4] steht תָּמִים zusammen mit dem synonymen יָשָׁר, wobei der Inhalt eindeutig ist. *Prov. 2,7:* „Dem Redlichen bewahrt er (der Herr) Glückseligkeit und ein Schild ist er für die, die wandeln תֹּם = in Einfalt". (So FRANKENBERG.) *Prov. 13,6* hat צְדָקָה und תֹּם gemeinsam: Rechtfertigkeit bewahrt der Mensch, dessen Weg תֹּם ist. „Die Sedaqa des tōm däräk besteht eben in seinem ‚Tumma', d. h. darin dass er auf Gott traut und nach seinem Willen thut."[5]

Der Inhalt von תָּמִים — תָּם — תֹּם tritt am deutlichsten hervor, wenn man seinen Gegensatz beleuchtet, — ein oft in den Proverbien vorkommendes Wort, nicht zuletzt in der Zusammensetzung לֵב עִקֵּשׁ, boshaftes, *verkehrtes* Herz.
Prov. 28,18: „Wer fromm einhergehet, dem wird geholfen, wer aber verkehrtes Weges ist, wird auf einmal fallen." (Wer תָּמִים wandelt, er wird selig, wer aber in Verkehrtheit doppelte Wege geht (נֶעְקַשׁ דְּרָכַיִם), fällt auf einem von ihnen.) Vgl. 10,9; 19,1; 28,6 und 28,18, wo der gleiche Gegensatz vorkommt!

Ganzheit, die Grundbedeutung des Stammes תמם, charakterisiert in den Proverbien das Wesen des Frommen, und diese Charakteristik tritt umso kräftiger als der eigentliche Inhalt hervor, je mehr sie sich vom Hintergrund des Gegensatzes, der Falschheit, Doppeltheit,

---

[1] PEDERSEN, *Israel I—II*, S. 359.

[2] A. R. JOHNSON, *Jonah II.: 3—10: A Study in Cultic Phantasy*, S. 95. (Studies in Old Testament Prophecy. Presented to T. H. Robinson 1950.)

[3] W. FRANKENBERG in *Nowacks Komm.* ad loc.

[4] Prov. 2,7.21; 11,3; 28,10; 29,10.

[5] FRANKENBERG, op. cit. ad loc.

der gespaltenen und geteilten Gesinnung abhebt: „die in Verkehrtheit doppelte Wege gehen", Prov. 28,18, und „die verkehrten Herzens sind", Prov. 11,20.

F. תָּמִים *bei Jahve.*

Nach den vorhergehenden Feststellungen kann es nicht überraschen, dass תמים als Epithet für Jahve selbst angewendet wird.

Im Liede Moses', dem hymnischen Abschluss des Deuteronomiums (32,1—43)[1], das ursprünglich zum Kult gehört hat[2], werden die Taten Jahves als תמים charakterisiert:

V. 3: Ich will den Namen des Herrn preisen. Gebt unserm Gott allein die Ehre.

V. 4: Er ist ein Fels. Seine Werke sind תמים, denn alles, was er tut, das ist recht. Treu ist Gott, und kein Böses an ihm.

Wenn Luther und nach ihm die schwed. Kirchenbibel hier תמים mit „unsträflich" wiedergeben, ist das gegenüber den Taten Jahves ein schwacher und farbloser Versuch: sie sind in Wirklichkeit *vollkommen.* (Rev. Version: his work is *perfect.*) Er ist in all seinem Handeln ganz und treu, und dies ergibt sich noch viel klarer, wenn man zum Vergleich Israel, דּוֹר עִקֵּשׁ, heranzieht. Auch hier ist תמים gemeinschaftsbezogen. Jahve hält sein Bundesversprechen.

Ps. 18,31: Gottes Wege sind תמים. Luther übersetzt hier richtig: *vollkommen*; die schwed. Kirchenbibel dagegen: *unsträflich. Ps. 19,8:* Gottes Gesetz ist תמים. Luther: *vollkommen,* die schwed. Kirchenbibel: *ohne Fehl.*

---

[1] In diesem Zusammenhang ist auf STENDAHL, *Gamla Testamentets föreställningar om helandet,* Rafa'-utsagorna i kontext och ideologi, SEÅ 1950, S. 5—33 hinzuweisen, wo der Verf. im Anschluss an u. a. Deut. 32, 39 (. . . „Ich kann schlagen und ich kann heilen") hervorhebt, dass „heilen" im AT in erster Linie *religiös-kultisch* aufzufassen ist. Der natürliche Hintergrund dieses Gedankens ist die allgemeine, vorderorientalische Vorstellung der Erneuerung und Neubelebung von Natur und Geschichte, die in der Ideologie des Jahresfestes inkarniert ist.

[2] ENGNELL, *Gamla Testamentet,* S. 234—235.

G. *Das „vollkommene“ Auge.*

Exkurs zu Num. 24, 3 c, 15 c.

Und er [Bileam] hob an seinen Spruch und sprach: Es sagt Bileam, der Sohn Beors, es sagt der Mann, dem die Augen geöffnet sind . . .

Num. 24, 3.

Im dritten der Bileamsgesänge[1] in Num. 22—24 heisst es von Bileam entsprechend MT: שתם העין. Dieser Ausdruck wurde und wird noch immer auf *drei* verschiedene Weisen gedeutet.

1. Die *syrische* Übersetzung, KITTELS[2] BH und GESENIUS—BUHL[3] lesen שְׁתֻם = *durchbohrt* und deuten den Ausdruck als „der Mann mit dem *offenen* Auge“, *apertus* (so Luther).

2. Vulgata unter anderen liest שְׂתֻם = verschlossen, und übersetzt „cuius *obturatus* est oculus“.

3. Die LXX und der Onkelos-Targum haben offenbar תם mit עין vereinigt. Es handelt sich um das Auge, das *richtig* sieht, ὁ ἀληθινῶς ὁρῶν, *pulchre videns.* WELLHAUSEN[4] schlug eine solche Deutung vor und las שֶׁתַּמָּה עַיִן: „dessen Auge *vollkommen* ist“. Verschiedene andere sind seither WELLHAUSENS Spuren gefolgt. v. GALL[5] empfielt eine kleine Änderung: ה soll in Beziehung zu Auge, עין, gesetzt werden, „der vollkommen am Auge ist“. MOWINCKEL[6] übersetzt auch „dessen Auge vollkommen ist“. Ebenso hat sich ALBRIGHT[7] dieser Deutung angeschlossen und schreibt u. a.: „The correctness of Wellhausen’s explanation is now proved by a passage in the Phoenician incantation discovered by Count du Mesnil du Buisson at Arslan Tash a few years ago. — — — Heb. še-tammá ênó, ‚whose

---

[1] A. HALDAR, „*Bileam*“ in SBU; E. BURROWS *The Oracles of Jacob and Balaam* (The Bellarmine series 3) (1939).

[2] R. KITTEL, *Biblia hebraica*, editio tertia, (1929).

[3] GESENIUS—BUHL, *Hebr. und aram. Handwörterbuch*, 16. Aufl. (1915).

[4] J. WELLHAUSEN, *Die Composition des Hexateuchs und der historischen Bücher des Alten Testaments*, 3. Aufl. (1899), S. 351.

[5] A. v. GALL, *Festgruss für Bernhard Stade*, (1900), S. 32.

[6] S. MOWINCKEL, *Der Ursprung der Bileamsage*, ZAW N. 5—7, (1930), S. 246. Siehe auch MICHELET—MOWINCKEL—MESSEL, *Det Gamle Testamente 1.*, (1929), S. 311: „Egtl., hvis øie er fullkomment,“ d.e. har full, „seerevne“ m.h.t. skjulte og framtidige ting; ogsa i Babylonia krevde man at „seerpresten“ skulde ha sande („fullkomne“) øine, ikke være skjeløid o. l.“

[7] W. F. ALBRIGHT, *The Oracles of Balaam*, JBL 63, (1944), S. 216—217.

eye is perfect‘, is exactly parallel in construction to the Phoenician.“ Meek[1], der die Stelle auf gleiche Weise deutet (= „the oracle of the man whose eye is true“), kommentiert Bileams Gesicht folgendermassen: „His vision was no dream that came with shut eyes and sleep but a real, ineffable experience of the mind.“

H. Zusammenfassung und Schlüsse.

Aus dem oben Angeführten dürfte zur Genüge hervorgehen, dass die Ausdrücke תָּמִים — תָּם — תֹּם einen *fundamentalen* Begriff der alttestamentlichen Frömmigkeit repräsentieren. Im Folgenden soll nun teils eine Zusammenfassung des Begriffsinhaltes gegeben, teils untersucht werden, welche Schlüsse aus dem dargelegten Material zu ziehen sind.

*

Jahve ist צַדִּיק und תָּמִים. Er hält seinen Bund. Er ist *ganz* in seinem Verhältnis zu Israel. Er zeigt immer wieder seine Treue gegenüber dem von ihm erwählten Volk. Wenn dieses auch in Ungehorsam und Verkehrtheit seine eigenen Wege geht, darf es doch Jahves Gnade und Barmherzigkeit erfahren. Als der Gewaltige und Mächtige, der Jahve ist, erweist er sich nicht nur als der Schöpfer des Bundes, sondern auch als sein Erhalter. Wie kein anderer ist er *der grosse Schenkende. Der König*, Jahves erwählter und gesalbter Knecht, erhält durch seine Stellung im Bunde Teil an Jahves eigener Seele. Die Königstugend par excellence ist nun צְדָקָה, *Treue* gegen den Herrn des Bundes wie gegen die übrigen Partner. Diese Bundestreue zeigt sich in *Ganzheit:* in ganzherzigem Gehorsam gegenüber Jahve, kultisch wie ethisch, und in weitherziger Güte, wenn es das Verhältnis zum Nächsten, zum Bundesbruder, gilt. Einige der grossen Vordergrundgestalten des Alten Testaments, Noah and Abraham, Hiob und David werden in diesem Sinn geschildert und religiös-ethisch charakterisiert. Sie sind תמים.

Ein rechter Israelit, das Ideal der gesamten alttestamentlichen Frömmigkeit, wie sie uns besonders aus dem Psalter, Hiob und den Proverbien entgegentritt, wird mit folgendem Ausdruck bezeichnet:

[1] J. T. Meek, *Hebrew origins*, (1936), S. 150.

„Der Mensch, der wandert בְּתֹם,
[in Ganzheit des Wesens,
ganzherzig sich zu Jahve hält,]
er wandert sicher", Prov. 10,9.

Es ist von Bedeutung, darauf zu achten, wie *positiv* dieser Begriff ist. Die gewöhnliche Übersetzung „unsträflich" oder „ohne Tadel" ist zu farblos und dünn, um die semitische *Ganzheitsauffassung* decken zu können, die diesem Begriff eignet. Mit einem Wort: sie entspricht nicht dem Element der *Vollkommenheit,* das sich vor allem darin ausspricht. — Vom israelitischen Lebensgefühl aus, das einen ausgeprägten Sinn für Gemeinschaft zeigt, — wie es im Bundesgedanken seinen Ausdruck gefunden hat — ist es selbstverständlich, dass derjenige, der von Jahve auserwählt im Bunde lebt und erfüllt und durchtränkt von diesem Geiste ist, auch in *einem positiven Verhältnis zum Bundesbruder, zum Nächsten,* stehen muss. Der Mensch, der צַדִּיק und תָּמִים ist, zeigt gegenüber dem Nächsten Barmherzigkeit. Die beiden Bezeichnungen gehören unauflöslich zusammen: „The righteous is always ‚whole' with those with whom he has entered upon a covenant. — — — Righteousness manifests itself in love, because it consists in maintaining the covenant."[1] Ps. 15, der eine Auslegung der Begriffe „תָּמִים wandern" und „צֶדֶק tuen" enthält, zeigt praktisch, wie ein rechter Israelit sich in verschiedenen Lebenslagen gegenüber seinem Nächsten verhält. Wenn sich Hiob in den Kap. 29 und 31 gegenüber seinen Freunden verteidigt, erweist er in einer Reihe von Beispielen, die gerade das Verhältnis zum Nächsten innerhalb des Bundes berühren, dass er צַדִּיק und תָּמִים ist.

Gerechtigkeit war mein Kleid, das ich anzog wie einen Rock; und mein Recht war mein fürstlicher Hut.
Ich war des Blinden Auge und des Lahmen Fuss.
Ich war ein Vater der Armen; und die Sache des, den ich nicht kannte, die erforschte ich.
Hiob 29,14—16.

Der Mann, der ein Oberster oder Führer seines Volkes ist und wirklich כָּבוֹד besitzt = Ehre, Ansehen und Pondus, manifestiert diese durch Hilfsbereitschaft und Güte. Gerade deshalb fragt Hiob, der sich bewusst ist, als ein rechter Israelit seine Bundespflichten erfüllt zu haben, seine Gegner:

[1] Pedersen, *Israel I—II,* S. 341.

Hab ich verachtet das Recht meines Knechts oder meiner Magd, wenn sie eine Sache wider mich hatten?, 31,13.
Hab ich den Dürftigen ihr Begehren versagt, und die Augen der Witwe lassen verschmachten? Hab ich meinen Bissen allein gegessen, und hat nicht der Waise auch davon gegessen? 31,16—17.
Hab ich jemand sehen umkommen, dass er kein Kleid hatte, und den Armen ohne Decke gehen lassen? 31,19.

Die alttestamentliche Auffassung der Forderungen, die an einen rechten Israeliten gestellt werden, könnten in dem grossen und bedeutungsvollen Wort von *Deut. 18,13* zusammengefasst werden: ,תָּמִים תִּהְיֶה עִם יְהוָה אֱלֹהֶיךָ das heisst wortwörtlich: *du sollst ganz und ungeteilt, ganzherzig, Jahve, deinem Gott, gehören.* Dieses Wort steht im Zusammenhang mit Warnungen vor Zauberern, Beschwörern und Wahrsagern, denen man im Lande Kanaan[1] vielfach begegnete. Israel soll sich von allen Menschen dieser Art fernhalten, ,,denn wer solches tut, der ist dem Herrn ein Greuel'', V.12.

Die Übersetzungen von Deut. 18,13 zeigen, wie schwer es für den Abendländer ist, den *semitischen* Vollkommenheitsbegriff richtig zu erfassen.

LXX: τέλειος ἔσῃ ἐναντίον κυρίου τοῦ θεοῦ σου.
Vulgata: perfectus eris, et absque macula cum Domino Deo tuo.
LUTHER: du aber sollst rechtschaffen sein mit dem Herrn, deinem Gott.
Rev. Version: thou shalt be perfect with the Lord thy God.
Schwedische Kirchenbibel: du skall vara ostrafflig inför Herren din Gud.
MICHELET–MOWINCKEL–MESSEL: du skal alltid holde dig (bare) till din Gud Jahve.

עִם[2] bedeutet ,,mit'' und nicht ,,vor''. LXX zeigt hier eine *moralisierende* Tendenz, ein beginnendes Streben, einen echt religiösen Begriff zu verdünnen. STEUERNAGEL[3] übersetzt richtig: ,,im

[1] HALDAR, *Associations* etc., S. 108.

[2] F. C. GRANT, *The Earliest Gospel,* The Cole Lectures for 1943, schreibt S. 220, Anm. 27 ad. loc.: „Incidentally the Septuagint may reflect at this point a different reading from the present massoretic Hebrew — possibly *lip'nei,* „before", „in the presence of", rather than simple *'im,* „with". Codex A does read ἔναντι.

[3] C. STEUERNAGEL, *Deuteronomium,* Nowacks Handkommentar zum AT (1900), ad. loc. Dagegen: H. PREISKER, *Das Ethos des Urchristentums,* (1949), S. 129: „Vollkommen sollst du sein *vor* deinem Gott."

Verkehr mit Jahve". Es handelt sich hier um die absolute und ganzherzige Zugehörigkeit zu Jahve. Für einen rechten Israeliten soll die Religion alles sein, sie soll ihn ganz und gar in Anspruch nehmen.[1] In der religiösen Grundforderung liegt die ethische verborgen: die Liebe zu Jahve und die Liebe zum Nächsten = den Mit-Israeliten. In diesem Wort, Deut. 18,13, vereinigen sich also beide Botschaften: die Liebesbotschaft in Deut. 6,5: „Du sollst den Herrn, deinen Gott, liebhaben von ganzem Herzen, von ganzer Seele, von allem Vermögen" und Lev. 19,13: „Du sollst deinen Nächsten lieben wie dich selbst; denn ich bin dein Herr."

* * *

תָּמִים, *„the grand Old Testament word"*[2]*, zeigt also, dass es einen Hauptbegriff der alttestamentlichen Religion und Ethik enthält, ja die Grundbedingung für den rechten Israeliten selbst darstellt.*

---

[1] A. FRIDRICHSEN, *Fullkomlighetskravet i Jesu förkunnelse,* SvTK 9, (1933), S. 129.

[2] GRANT, op. cit., S. 221.

III.

תְּמִים — תָּם — תֹּם und ἁπλότης — ἁπλοῦς — ἁπλῶς in der intertestamentalen Periode.

1. Vorbemerkungen.

Die religiöse Entwicklung des Judentums während der intertestamentalen Periode spiegelt sich u. a. in der Auffassung des *Vollkommenheitsgedankens* wieder. Sowohl in den griechischen Übersetzungen des Alten Testaments, die damals geschaffen wurden, wie auch in der neuen jüdischen Erbauungsliteratur dieser Periode kann man eine deutliche Entwicklung[1] gewisser alttestamentlicher Begriffe feststellen. Eine unserer nächsten Aufgaben ist es nun, den Spuren dieser Entwicklung zu folgen, — mit besonderer Rücksicht auf die Frage des Vollkommenheitsbegriffes.

Ein wichtiges Faktum ist, dass sich das Judentum während diesen Jahrhunderten hauptsächlich *ausserhalb* Palästinas ausbreitete. „Zu Beginn unserer Zeitrechnung wohnten in Palästina ungefähr eine halbe Million Juden, in den übrigen Teilen der hellenistisch-römischen Welt mindestens dreieinhalb Millionen. Die eigentlichen Palästinajuden machten also der Anzahl nach nur ein Achtel der Gesamtheit aus. In Ägypten allein dürften mindestens doppelt soviel Juden gewohnt haben als in Palästina."[2] Diese Umstände bewirkten u. a., dass das Alte Testament für den Gebrauch der griechisch sprechenden Juden in die entsprechende Sprache übersetzt wurde. Die Übersetzungen — Septuaginta (LXX), Aquilas, Symmachus' und Theodotions — bedeuten ja wie alle Übersetzungen, die zwischen zwei verschiedenen Kulturgebieten statthaben, zugleich *Auslegungen*, und man sieht sich ständig veranlasst, sich der Vorrede des Buches Sirach zu entsinnen, wo

---

[1] J. A. BEWER, *Progressive Interpretation* in Angl. Theol. Rev. 2/1942, S. 89—100. Dieser Aufsatz, der in schwedischen Bibliotheken nicht zugänglich war, wurde dem Verfasser freundlicher Weise von Prof. Fredrik C. Grant, Newyork, zur Verfügung gestellt.

[2] H. ODEBERG, *Hellenism och judendom*, in: Till Gustaf Aulén 19 15/5 39, S. 268.

es heisst, „dass sich die Worte des Originals ganz anders ausnehmen." Vor allem gilt dies für die LXX-Übersetzung, „den ersten umfassenden Versuch, die biblische Gedankenwelt in griechischer Begriffsbildung und Formelsprache zum Ausdruck zu bringen. Stets geht mit dieser sprachlichen Umformung eine bestimmte Ausdeutung, oft genug eine eigenwillige Umdeutung Hand in Hand.[1]" Noch bestimmter nimmt Engnell[2] zur Frage des Wertes der Septuaginta Stellung: „Die Septuaginta scheint im Grossen und Ganzen auf einen anderen Urtyp der hebräischen Rezension zurückzugehen als die masoretische, nämlich auf einen weniger guten jüdisch-alexandrinischen, der ausserdem wiederholt christliche Umarbeitungen durchgemacht hat. In Wirklichkeit bedeutet die Septuaginta eine Überführung in eine neue Sphäre, eine Spiritualisierung des ursprünglichen und erdgebundenen AT, wie es sich im masoretischen Text repräsentiert. Diese Spiritualisierung, die später von Kirchenvätern und Exegeten weitergetrieben wurde, reicht bis auf unsere Tage, wo die moderne Exegese es als eine ihrer wichtigsten Aufgaben betrachtet, mittels einer sachlichen Interpretation das AT zu seiner ursprünglichen Position wieder zurückzuführen."

Die nachkanonischen jüdischen Volksbücher, „die in den Jahrhunderten um die Zeitenwende in Massen entstanden sind (Eccl. 12,12)[3]", haben eine ausserordentlich grosse Rolle in der religiösen Entwicklung gespielt. Besonders für die kleinen, frommen Kreise, die pietistischen Konventikel, die sich unter „den Stillen im Lande" fanden und vor allem aus der Frömmigkeitswelt der Propheten und des Psalters erwachsen waren, hatte diese Kleinliteratur eine entscheidende Bedeutung. Diese Frommen gehörten nicht zu irgendeiner „société organisée[4]", aber sie empfanden sich als „une famille spirituelle".[5] Mitten in den politischen Umwälzungen der Makkabäerzeit lebten diese Frommen in einer abgeschiedenen Welt für sich. Man darf sich aber nicht von den Bezeichnungen und Namen dieser Schriften irreführen lassen, wo uns ihre Frömmig-

[1] E. Stauffer, *Die Theologie des Neuen Testaments*, (1948), S. 2.

[2] Engnell, *Gamla Testamentet I*, S. 31. Siehe auch H. Elmgren, *Philon av Alexandria.* Med särskild hänsyn till hans eskatologiska föreställningar, (1939) Diss., S. 39—41.

[3] Stauffer, *op. cit.* S. 3.

[4] A. Causse, *Les „Pauvres" d'Israël,* (Prophètes, Psalmistes, Messianistes) (1922), S. 104.

[5] Causse, *op. cit.*, S. 105.

keit entgegentritt. Odeberg[1] schreibt mit Recht: ,,Statt der Bezeichnungen ,Apokryphen' und ,Pseudepigraphen' kann man diese Bücher als Glieder zwischen Altem und Neuem Testament charakterisieren.'' Diese nachkanonischen jüdischen Volksbücher stellen in der Tat eine Brücke zwischen AT und NT dar. Causse[2] schreibt über sie: ,,Nous possédons les livres d'édification populaire de ce temps, les livres qu'on lisait à Nazareth, à Capharnahum et à Bethsaïda, quand Jésus était enfant, le livre de Daniel, les apocalypses d'Hénoch et de Moïse, les Psaumes de Salomon, les Testaments des XII patriarches . . .''

2. תָּמִים — תָּם — תֹּם in den griechischen Übersetzungen des AT.

Welchen zentralen Begriff in der alttestamentlichen Frömmigkeit das hebräische תמם und dessen Ableitungen darstellen, dürfte aus dem im letzten Abschnitt Gesagten hervorgehen. Es ist nun unsere Aufgabe, den Zusammenhang zwischen תָּמִים — תָּם — תֹּם im MT und ἁπλότης-ἁπλοῦς-ἁπλῶς in den griechischen Übersetzungen des AT zu untersuchen.

LXX scheint in dieser Hinsicht, rein formell gesehen, nicht viel Handreichung zu bieten. Ἁπλότης kommt nur 2mal in den kanonischen Büchern der LXX vor, nämlich 2. Sam. 15,11 und 1. Chron. 29,17; ἁπλοῦς 1mal Prov. 11,25 und ἁπλῶς ebenfalls 1mal Prov. 10,9, auf welche Stellen wir weiter unten noch zurückkommen.

Ausgehend von den beiden in den Test. Patr. vorkommenden Ausdrücken εὐθύτης καρδίας und ἁπλότης καρδίας weist Charles[3] darauf hin, dass ἁπλότης und Ausdrücke, die dieses Wort enthalten, sehr viel öfter in den Test. Patr. vorkommen als εὐθύτης und seine Zusammensetzungen. Charles stellt daraufhin die Frage, ob diese beiden griechischen Ausdrücke auf dasselbe hebräische Wort zurückgehen. Test. I. 4,6, wo beide εὐθύτης und ἁπλότης vorkommen, zeigt, dass dies *nicht* der Fall ist. Aus einem Vergleich zwischen MT und LXX geht auch hervor, dass ישר oder ישרה so gut wie

[1] Odeberg, *Mellan Gamla och Nya Testamentet,* Skrifter utgivna av Kristendomslärarnas Förening 4—5. (1944), S. 3.

[2] Causse, *op. cit.*, S. 138.

[3] R. H. Charles, *The Testaments of the XII Patr.*, Translation, (1908), S. 103—104.

überall mit εὐθύτης wiedergegeben wird und dass εὐθύτης καρδίας gleichzusetzen ist mit ישׁר לבב. Auf welchen hebräischen Ausdruck geht da ἁπλότης καρδίας zurück? MT hat תם לבב bei folgenden Stellen:

Gen. 20,5—6 LXX: καθαρὰ καρδία, Symm.: ἐν ἁπλότητι.
1. Kön. 9,6 LXX: ὁσιότητι καρδίας.
Ps. 78,72 LXX: ἀκακία καρδίας, Aq. und Symm.: ἁπλότητι καρδίας.
Ps. 101,2 LXX: ἀκακία καρδίας.

„The LXX has thus no settled rendering for תם in this phrase, nor for תָּם, or תֹּם alone or in other combinations, since it reproduces them by the following words or their derivatives, ὅσιος, καθαρός, ἀληθής, τέλειος, ἀθῷος, ἄκακος, ἄμεμπτος, ἄμωμος, ἀναίτιος, ἄπλαστος, ἁπλοσύνη, ἁπλότης, ἁπλοῦς, ἁπλῶς.[1]"

In *Gen. 20* stossen wir, in einem interessanten Zusammenhang, auf ἁπλότης. Dort wird uns berichtet, wie Abimelech, der König zu Gerar, Abrahams Weib Sara zu sich holen lässt, weil er glaubt, dass sie Abrahams Schwester sei. Abimelech handelt בְּתָם־לְבָבוֹ, LXX: ἐν καθαρᾷ καρδίᾳ. Symm.: ἐν ἁπλότητι, Vulg.: in simplicitate cordis. Abimelech hat im guten Glauben, in aller Unschuld gehandelt. — Diese Stelle ist, insoweit sie für uns in Betracht kommt, aus zwei Gesichtspunkten von besonderem Interesse. Einesteils begegnen wir hier wieder der im vorhergehenden Abschnitt besprochenen Zusammenstellung von Ausdrücken צדק und תם, (V. 4 u. 5), und andererseits ergibt תם hier eine Bestimmung von לב, die ja bereits früher festgestellt worden ist.

2. Sam. 15 berichtet über Absaloms Verschwörung gegen seinen Vater David und wie er schliesslich einen Aufruhr zuwege bringt. Zweihundert Mann folgen Absalom ohne zu wissen, dass der Aufruhr dem König David gilt. Sie folgen Absalom לְתֻמָּם, LXX: τῇ ἁπλότητι αὐτῶν, in reiner Absicht, mit reinem Vorsatz, arglos, in aller Unschuld, „*in ihrer Einfalt*" (Luther).

In *1. Chron. 29* wird im Zusammenhang mit dem Tempelbau ein Gebet Davids wiedergegeben. Alle Obersten des Volkes bringen freiwillig und mit Hingabe des Herzens ihre Gaben dar, dem Beispiel des Königs folgend. In seinem Gebet sagt David: „Reich-

---

[1] Charles, *op. cit.* S. 103. Vgl. C. H. Dodd, *The Bible and the Greeks* (1935), S. 62. Siehe auch C. Spicq, *La perfection chrétienne d'après l'Épitre aux Hébreux*, in: Mélanges Chaine, (1950), S. 338 ff.

tum und Ehre kommen von dir. Herr, unser Gott, aller dieser Haufe, den wir zugerichtet haben, dir ein Haus zu bauen, deinem heiligen Namen, ist von deiner Hand gekommen und alles ist dein. Ich weiss, mein Gott, dass du das Herz prüfest, und Aufrichtigkeit ist dir angenehm. Mit aufrichtigem Herzen (LXX: ἐν ἁπλότητι καρδίας) habe ich dies alles freiwillig gegeben''. Ἁπλότης gibt hier das Motiv an: ohne Falschheit oder Hintergedanken erfolgt das Geben.

Das *Adjektiv* ἁπλοῦς kommt an einer einzigen Stelle von LXX vor, nämlich *Prov. 11,25*:

MT: נֶפֶשׁ־בְּרָכָה תְדֻשָּׁן.
LXX: ψυχὴ εὐλογουμένη πᾶσα ἁπλῆ.
Aq., Symm. und Theodot. übersetzen תדשן wortgetreu mit πιανθήσεται.[1] Gerleman[2] übersetzt:
MT: The *liberal* soul shall be made fat,
[and he that watereth shall be watered also himself.]
LXX: Every *sincere* soul is blessed,
[but a passionate man is not graceful.]

Brandt[3], der meint, dass LXX hier MT missverstanden hat, macht — sehr zögernd — folgenden Übersetzungsversuch: ,,eine gesegnete Seele (oder: ein gesegneter Mensch) ist mit allen Kräften mildtätig (oder freigebig)''. Toy[4] schreibt über diese Stelle, dass LXX ,,corrupt'' ist. Für den Sinn von ἁπλοῦς kann auf jeden Fall aus diesem Text[5] kein *sicherer* Schluss gezogen werden.

In *Prov. 10,29* hat Aq. ἁπλοῦς als Übersetzung von תם:
MT: מָעוֹז לַתֹּם דֶּרֶךְ יְהוָה.
LXX: ὀχύρωμα ὁσίου φόβος κυρίου.
Aq.: δικαίωμα (fort.[6] κραταίωμα) τῷ ἁπλῷ ὁδός κυρίου.

---

[1] Field, *Origenis Hexaplorum . . . II*, S. 333.

[2] G. Gerleman, *The Septuagint Proverbs as a Hellenistic Document*, in: Oudtestamentische Studiën, Deel VIII, (1950), S. 16.

[3] *Der Spruch vom lumen internum*, (ZNW XIV, 1913), S. 194—195.

[4] C. H. Toy, *The Book of Proverbs*, (ICC 1904), S. 224—225.

[5] Brandt, *op. cit.* S. 195. Cremer-Kögel hat eine andere Meinung und schreibt S. 154: ,,ἁπλῆ bezeichnet gegenüber οὐκ εὐσχήμων die durch nichts getrübte Erscheinung völligen Wohlempfindens; es ist eine freie, aber durchaus nicht unangemessene Übersetzung des Grundtextes, in dem parallelen Gliede allerdings völlig verfehlt''. Siehe auch Strack-Billerbeck, *Kommentar zum NT* III, S. 524.

[6] So: Symm. und Theodot. Siehe Field, *op. cit.* S. 330.

An fünf[1] verschiedenen Stellen in MT Prov. kommt das Verb הלך gemeinsam mit תם oder תמים vor. An sämtlichen[2] Stellen gibt LXX dieses Wort mit verschiedenen Ausdrücken wieder.
Prov. 10,9 MT: בְּתֹם[3], LXX: ἁπλῶς, Aq.: ἁπλότης.
Prov. 20,7 MT: בְּתֻמּוֹ LXX: ἄμωμος.
Prov. 28,6 MT: בְּתֻמּוֹ LXX: ἀλήθεια.
Aq., Symm. und Theodot.: ἁπλότης.
Prov. 28,18 MT: תָּמִים LXX: δικαίως.
Aq. und *Theodot.* übersetzen hier תָּמִים mit τέλειος.

Gerleman[4] hat kürzlich hervorgehoben, dass „*das spezifisch Jüdische in Religion und Ethik* LXX Prov. fremd ist".[5] Wie aus dem letzten Abschnitt hervorgegangen sein dürfte, enthält gerade תָּמִים — תָּם — תֹּם etwas spezifisch Jüdisches. Wir haben auch gefunden, wie LXX in der Übersetzung schwankt und es offenbar schwer hat, einen genuinen Ausdruck zu finden, während Aq., Symm. und Theodot. durch ἁπλοῦς und τέλειος und deren Ableitungen zum Kern dieser Ausdrücke vordringen. Durch kleine, augenscheinlich nur formelle Änderungen von MT verursacht LXX nicht selten ganz bedeutende Veränderungen des Inhalts, was z. B. aus *Prov. 11,5* hervorgeht.

MT: „Die Gerechtigkeit des Unschuldigen macht seinen Weg eben, aber der Gottlose fällt durch seine Sünde."
LXX: „Gerechtigkeit macht unsträfliche Wege, aber Gesetzlosigkeit stimmt der Ungerechtigkeit zu."
Die persönliche Spitze, die Verantwortung und der Vergeltungs-

---

[1] Prov. 10,9; 19,1; 20,7; 28,6; 28,18.

[2] MT Prov. 19,1 fehlt in LXX. Im codd. 23, 103, 253 und Syrohex kommt ἐν ἁπλότητι als Zusatz vor. Siehe Field, *op. cit.*, II, S. 349.

[3] W. Frankenberg, *Sprüche* (Nowacks Handkommentar zum AT, 2: 3 1898) schreibt ad. loc.: „Hier bezeichnet es [תם] die Eigenschaft dessen der sich durch keine böse Lust nach Gewinst verführen lässt, krumme Wege zu gehen, sondern der auf graden bleibt und *in einfältigem Gottvertrauen Ihm die Sache anheimstellt.*" (Kursivschrift vom Verf.)

[4] *SvTK* 1950, S. 227. Siehe weiter R. Marcus, *Jewish and Greek elements in the Septuagint* (Louis Ginzberg Jubilee Volume 1945), wo sich einerseits eine Zusammenfassung betr. Jüdisches und Griechisches in der LXX findet und andererseits eine Reihe von Literaturanweisungen zur Verfügung steht. Engnell macht geltend, dass der Wert der Septuaginta nach wie vor in hohem Grad überschätzt wird. (Siehe Engnell, *Gamla Testamentet*, S. 31).

[5] Kursivschrift vom Verfasser.

gedanke in MT gehen bei der Wiedergabe eines Wortes wie *Prov. 11,5*[1] in LXX verloren.

Im *Buche Hiob*, das in vieler Hinsicht dem Buch der Proverbia nahesteht, hat LXX keine der 15 Stellen[2] in denen תָּמִים — תָּם — תֹּם vorkommt, mit ἁπλότης–ἁπλοῦς–ἁπλῶς wiedergegeben. Aq., Symm. und Theodot. dagegen haben dies an 6 verschiedenen Stellen[3] getan. Zwei bezeichnende Beispiele seien hier angeführt.

Hiob 1,1 MT: הָאִישׁ הַהוּא תָּם וְיָשָׁר.

LXX: ὁ ἄνθρωπος ἐκεῖνος ἀληθινός, ἄμεμπτος, δίκαιος.

Aq. und Theodot.: תָּם = ἁπλοῦς.

LXX bringt eine doppelte Übersetzung, wo sowohl ἀληθινός als auch ἄμεμπτος angewandt wird, um תָּם wiederzugeben. Hier sowohl als bei *Hiob 1,8* und *2,3*, wo תָּם וְיָשָׁר ebenfalls zusammen vorkommen, haben die LXX-Handschriften wechselnde Ausdrücke bei der Wiedergabe von תָּם: ἄμεμπτος, ἀληθινός, ἄκακος.[4] Über den Sinn von תָּמִים schreibt Dhorme[5]: „La racine תמם a le sens d'être ‚complet, fini, parfait.' Elle précise qu'une chose ou une personne est parfaite en soi, tandis que la racine ישר ‚être droit, juste' designe plutôt la perfection par rapport à autrui. Les deux idées se complétent."[6]

Hiob 9,20—22 enthält eine der wichtigsten Stellen im ganzen Buch Hiob und soll wegen des Zusammenhanges vollständig angeführt werden:

> Sage ich, dass ich gerecht bin, so verdammt er mich doch; bin ich unschuldig, so macht er mich doch zu Unrecht. Ich bin unschuldig! ich frage nicht nach meiner Seele, begehre keines Lebens mehr. Es ist aus, darum sage ich: Er bringt um beide, den Frommen und den Gottlosen.

MT ist hier voll sonderbarer Kraft und Farbe. Durch die Wiederholung ohne irgend welchen Vorbehalt von תָּם־אָנִי wird Hiobs

---

[1] Gerleman, *op. cit.* S. 225.

[2] Siehe vorhergehender Abschnitt Seite 34.

[3] Hiob 1,1; 2,9; 4,6; 9,20; 21,23; 27,5.

[4] Siehe Field, *op. cit.* II, S. 4 und Dhorme, *Le livre de Job,* (1926), S. 14.

[5] *op. cit.* S. 2.

[6] Vgl. E. J. Kissane, *The Book of Job* (1939), S. 7: „Job fulfilled the ideal of perfection in his relations with Good *and man*" (Kursivschrift v. Verf.) mit Dhorme: Siehe Jud. 9,16, wo gerade das Verhältnis zu den *anderen* Menschen von תמים aus beurteilt wird.

Unschuld und Tadellosigkeit hervorgeheben. In der Version von LXX wird V. 21 hypothetisch und verliert den originalen Eindruck des Unerschütterlichen und Unerlässlichen.[1]

Hiob 9,21 MT: תָּם־אָנִי לֹא־אֵדַע נַפְשִׁי.
LXX: εἴτε γὰρ ἠσέβησα, οὐκ οἶδα τῇ ψυχῇ.

Aq. gibt תָּם־אָנִי in V. 20 mit ἁπλοῦς ἐγὼ wieder.[2] In MT ist Hiob verbittert. Er wird der Versuchung ausgesetzt, sich in titanischem Trotz gegen den Allmächtigen aufzulehnen. Er klagt Gott an, und diese Anklage bedeutet die Verneinung der ganzen sittlichen Weltordnung: Gott vernichtet ja den Gottesfürchtigen und Untadeligen ebenso wie den Sünder. Der Herr der Gerechtigkeit wird hier zum dämonischen Tyrannen (Hiob 9,20 b).

In der Version der LXX tritt die Tendenz hervor, die Ausdrücke von Hiobs Schmähungen zu *mildern*. Das Porträt des Titanen wird retuschiert. Man bekommt den Eindruck, dass der LXX-Übersetzer es nicht für passend findet, dass Hiob seinen Trotz mit so kraftvollen Worten zum Ausdruck bringt. „With little scruple, the very blasphemous words have been neutralized, and Job is represented as a rather uninteresting proclaimer of the dogma of retribution . . . It is to some extent *a new Job* that we encounter in the LXX."[3]

Dieselben Tendenzen betr. der LXX-Übersetzung von — תָּם— תֹּם תָּמִים, denen man in LXX Prov. und LXX Hiob begegnet, treffen wir auch in der LXX-Übersetzung der *Psalmen* an. LXX wendet auch hier ἁπλοῦς oder seine Ableitungen an keiner einzigen der 20 Stellen[4] an, wo MT תמם oder seine Ableitungen verwendet. Spicq schreibt: „On remarquera, — mais il n'y pas lieu de s'en étonner, étant donné la mauvaise traduction du Psautier, — que pas une fois תמם ne soit rendu correctement dans les Psaumes par ἁπλότης."[5] Symm. und Theodot. haben dagegen an 10 ver-

[1] Dhorme (*op. cit.* ad. loc.) weist mit Recht darauf hin, dass LXX teils korrigiert Vers 21 a „en rendant תם par son contraire: εἴτε γαρ ἠσέβησα" und teils umschreibt V. 21 b. Kissane (*op. cit.* ad. loc.) findet in V. 21 „the reading suspicious" und schlägt eine Textänderung vor, die nicht notwendig zu sein scheint.

[2] Field, *op. cit.* II, S. 19.

[3] Gerleman, *Studies in the Septuagint Book of Job*, S. 54—55. Kursivschrift vom Verf.

[4] Siehe vorhergehender Abschnitt S. 39, Anm. 4.

[5] C. Spicq, *La vertu de simplicité dans l'Ancien et le Nouveau Testament* (RevSc

schiedenen Stellen[1] den Sinn des hebräischen Ausdrucks „correctement" durch Anwendung von ἁπλοῦς oder ἁπλότης wiedergegeben.[2]

In den *AT-Apokryphen* kommt das Substantiv ἁπλότης 5mal vor: 1. Makk. 2, 37. 60; 3. Makk. 3, 21; Da LXX Su 63; Sap. 1, 1.

In 1. Makk. 2, 37[3] kommt ἁπλότης in einem bemerkenswerten Zusammenhang vor, wo der echt-religiöse Sinn des Ausdruckes klar offenbar wird. Am Anfang von 1. Makk. wird geschildert, wie König Antiochus IV. Epiphanes den Tempel in Jerusalem plündert und versucht, die jüdische Religion vollständig auszurotten.[4] Viele fallen vom Glauben der Väter ab, entweihen den Sabbat und opfern den Abgöttern. Der Priester Mattathias und seine Söhne empören sich aber gegen die heidnischen Gebote, viele halten sich zu ihnen, ein Teil zieht hinaus in die Wüste. Die Truppen des Königs folgen ihnen nach, um den Aufruhr zu unterdrücken, und beabsichtigen, den Streit an einem Sabbat zu beginnen. Die „Gesetzestreuen"[5] nehmen weder das Angebot an, ihr Leben durch Unterwerfung unter des Königs Befehl behalten zu dürfen, noch wollen sie den Sabbat durch Kriegshandlungen entheiligen. Kein einziger von ihnen flieht vor den Verfolgern. Ihre gemeinsame Antwort ist: „ἀποθάνωμεν οἱ πάντες ἐν τῇ ἁπλότητι ἡμῶν. Der Himmel und die Erde zeugen für uns, dass ihr uns ungerechterweise umbringt". „Da schritten sie zum Angriff auf sie am Sabbat, und sie starben samt ihren Weibern, ihren Kindern und ihrem Vieh, gegen tausend Personen." (1. Makk. 2, 37—38.) — Als diese Menschen dem Martyrium entgegen gingen, geschah das ἐν τῇ ἁπλότητι αὐτῶν. Sie sind fest überzeugt, „que la malice des persécuteurs ne saurait leur nuire

---

PhTh 22, 1933), S. 12 Anm. 2. Vgl. M. Flashar, *Exeg. Studien zum Septuagintapsalter* (ZAW 32, 1912, S. 265—268).

[1] Ps. 7, 9; 15, 2; 24, 8; 26, 1. 11; 36, 11; 37, 37; 41, 13; 64, 5; 78, 72.

[2] Z. B. Ps. 78, 72: LXX ἀκακία, Aq. und Symm.: ἁπλότης. Ps. 64, 5: LXX ἄμωμος, Symm.: ἁπλοῦς.

[3] Siehe E. Bickermann, *The Maccabees*, (1947), S. 35 f. (*Der Gott der Maccabäer* von Bickermann war dem Verf. nicht zugänglich.)

[4] Über diese religiöse Verfolgung schreibt Pfeiffer: *„perhaps the first in the history"* (Kursivschrift v. Verf.), Siehe weiter H. Pfeiffer, *History of New Testament Times* (1949), S. 13.

[5] Von diesen orthodoxen Juden, οἱ Ἀσιδαῖοι (1. Makk. 7, 13), die Hasidim, kann, nach Ansicht vieler Forscher, die pharisäische Richtung ihren Ursprung herleiten. Siehe Pfeiffer, *op. cit.* S. 11.

vraiment. Mourir dans la simplicité du coeur, c'était attendre de Dieu seul la récompense de l'intégrité de leur conduite. Cette simplicité dans l'intégrité allant jusqu'au martyre est *le plus belle exemple de droiture que nous offre* le peuple élu''.[1]

Denselben echt-religiösen Sinn hat *1. Makk. 2,60*: Δανιὴλ ἐν τῇ ἁπλότητι αὐτοῦ ἐρρύσθη. Es geschah wirklich dank seiner unverstellten Gottesfurcht, dass Daniel aus der Gewalt der Löwen gerettet wurde.[2]

In der Einleitung zum *Buche Sapientia* steht ἁπλότης, *Sap. 1,1*, in einem wichtigen Zusammenhang, wo dessen Inhalt teils durch nahestehende, teils durch entgegengesetzte Begriffe klargestellt wird;

> Ἀγαπήσατε δικαιοσύνην, οἱ κρίνοντες τὴν γῆν, φρονήσατε περὶ τοῦ κυρίου ἐν ἀγαθότητι καὶ ἐν ἁπλότητι καρδίας ζητήσατε αὐτόν, ὅτι εὑρίσκεται τοῖς μὴ πειράζουσιν αὐτόν, ἐμφανίζεται δὲ τοῖς μὴ ἀπιστοῦσιν αὐτῷ. σκολιοὶ γὰρ λογισμοὶ χωρίζουσιν ἀπὸ θεοῦ. δοκιμαζομένη τε ἡ δύναμις ἐλέγχει τοὺς ἄφρονας. Sap. 1, 1—3.

Die eigentliche *Hauptbedingung*, um Gott auf rechte Art und Weise zu suchen und zu finden, ist ἁπλότης καρδίας. Die Reinheit der Absicht und die ganze, ungeteilte Hingabe des Herzens, charakterisieren diejenigen, die Gerechtigkeit lieben (V. 1). Der Gegensatz und seine Folgen werden in einer Reihe von Ausdrücken geschildert, von welchen wir mehrere bereits früher antrafen, u. a. bei Proverbia, z. B. V. 3: verkehrte Gedanken (σκολιοὶ λογισμοί) und V. 5: Falschheit (δόλος).

*

Wir haben gefunden, dass LXX sich tappend und tastend verhält, wenn es gilt, תמם und seine Derivata zu übersetzen. Dasselbe hebräische Wort wird mit verschiedenen griechischen Ausdrücken übersetzt, was besonders deutlich in LXX Prov. hervortritt. Wir haben also aufs neue Anlass, uns auf die Richtigkeit der Einleitungsworte zu Sirachs Buch zu besinnen: ,,Wenn etwas ursprünglich hebräisch ausgedrückt ist und dieses dann in eine andere Sprache übertragen wurde, hat es nicht ganz den gleichen Sinn.''

Ἁπλοῦς und seine Ableitungen kommen in den kanonischen Schriften der LXX selten vor, nur zweimal; aber bereits die Apo-

---

[1] Spicq, *op. cit.* S. 21, Kursivschrift v. Verf.

[2] Vgl. Dan. 6,10 f.; 6,22.

kryphen verwenden den Ausdruck fünfmal, und von den späteren griechischen Übersetzern des AT haben Aq. und Symm. jeder für sich ἁπλοῦς und ἁπλότης nicht weniger als ungefähr 15mal angewendet. Während der beiden letzten vorchristlichen Jahrhunderte[1] scheint ἁπλότης und ἁπλοῦς als Übersetzung von תם immer gebräuchlicher zu werden, was aus ihrem Vorkommen im 1. Makkabäerbuch, in Sapientia und vor allem in den Test. Patr. hervorgeht. CHARLES[2] bestätigt diesen Sachverhalt durch seine Auffassung, dass „ἁπλότης — a rather late Greek word — was gradually coming into use among the Jews. If we turn to Aquila's version (117—138 A. D.) this view is confirmed, for ἁπλότης occurs frequently as a rendering of תם."

Von besonderem Interesse für unsere Arbeit ist die Frage, wie der Ausdruck ἁπλότης καρδίας in der griechisch sprechenden Judenwelt grössere Verbreitung gewann. CHARLES schreibt darüber: „As regards the expression תם לבב the LXX did not arrive at any generally acknowledged equivalent. *It may have been the Greek version of the Testaments that first won general acceptance for the rendition of* תם לבב *by ἁπλότης καρδίας.*"[3]

Da ἁπλότης[4] in den Test. Patr. ein Hauptbegriff ist, gehen wir nun zur besonderen Behandlung des Ausdruckes in dieser Schrift über.

---

[1] F. C. GRANT, hebt unter Hinweis auf LXX Ps. hervor, dass תָּמִים im 3. Jahrh. v. Chr. augenscheinlich einen tieferen Sinn für die frommen Juden in der Diaspora bekommen hat. (F. C. GRANT, *The Earliest Gospel,* The Cole Lectures for 1943, S. 222.)

[2] CHARLES, *Testaments,* S. 103.

[3] CHARLES, *op. cit.* S. 104. „Now our book (Test. Patr.) was translated into Greek at some date between the completion of the LXX and 50 A. D., and reflects, as we might expect, the growing popularity of the word ἁπλότης" (S. 103).

[4] Angemerkt kann auch werden, dass der Ausdruck ἁπλότης merkwürdigerweise im klassischen Griechisch eine Weiterentwicklung, die an die erinnert, die wir in LXX antrafen, durchgemacht zu haben scheint. Die Grundbedeutung ganz, unzusammengesetzt und einfach, hat zu einem *schätzbaren* Begriff hinübergeführt. Der Charakter der Heroen (W. SCHMID, *Philol. Wochenschr.* 46, 1929, Sp. 131, 144) wird mit ἁπλότης beschrieben. In der philosophischen Literatur wird ἁπλότης als Beschreibung für die Eigenschaften des Weisen angewendet. (Siehe H. RIESENFELD, ΑΠΛΩΣ, *Coniectanea neotest.* IX, (1944), S. 34.)

Bei PLATO wird ἁπλοῦς als Bezeichnung für positive Eigenschaften angewendet. Im zweiten Buche von Der Staat beschreibt PLATO u. a. die Natur des Göttlichen und hebt hervor: „Das Göttliche ist ohne Falsch. Gott lügt nicht. Gott ist voll-

3. ʽΑπλότης in den Testamenten der XII Patriarchen.

Der Begriff ἁπλότης wird mit Vorliebe von den Test. Patr. angewendet. Das Substantiv kommt hier nicht weniger als 15 mal[1], das Adjektiv ἁπλοῦς einmal[2] vor. Innerhalb des religiös-ethischen Unterrichts, den die Test. Patr. zu geben beabsichtigen, bedeutet ἁπλότης offenbar einen *Hauptbegriff*[3], der ebenso umfassend wie inhaltsreich ist[4]. Der Patriarch Issachar sagt mit Recht zu seinen Kindern, Test. I. 4, 1:

> „Wandelt ἐν ἁπλότητι καρδίας ὑμῶν, denn ich sehe, dass auf ihr jegliches Wohlgefallen des Herrn beruht."

Ganzheit, der Hauptinhalt in תם, Aufrichtigkeit des Herzens, Offenheit und „Einfalt", simplicitas, sind die am häufigsten vorkommenden Bedeutungen des Begriffes ἁπλότης in den Test. Patr. Dies wird am deutlichsten offenbar, wenn man ἁπλότης gegen den Hintergrund der verschiedenen Gegensatzbegriffe διπρόσωπος, διπλοῦς und δίψυχος[5] hält.

Assers Testament, das besonders Menschen mit gesplittertem Wesen behandelt, ist von dem Motiv beherrscht, dass im Dasein

---

kommen ganz (einfach) und wahr in Wort und Tat", ὁ θεὸς ἁπλοῦν καὶ ἀληθὲς ἔν τε ἔργῳ καὶ ἐν λόγῳ. (Der Staat II: 382 E.)

ʽΑπλότης ist das Kennzeichen für den Rechtschaffenen, den δίκαιος ἀνὴρ ἁπλοῦς καὶ γενναῖος, einen vollwertigen und echten Menschen, der um mit Aischylos zu reden „nicht gut scheinen, sondern gut sein will" (II: 361 B). Wer ἁπλοῦς ist, widmet sich und seine ganze Kraft nur *einem* einzigen, im Gegensatz zu dem, der geteilt und zersplittert ist (διπλοῦς ἀνήρ II: 379 E). ʽΟ διπλοῦς lässt innere Harmonie vermissen und „kann nicht ohne Zwietracht in seinem eigenen Innern gedacht werden. Er ist nicht *eins*, sondern ein Doppelter" (οὐδὲ εἷς ἀλλὰ διπλοῦς τις, VIII: 554 D).

[1] Test. R. 4,1; Test. S. 4,5; Test. L. 13,1; Test. I. 3,2,6,7,8; Test. I. 4,1,6; Test. I. 5,1,8; Test. I. 6,1; Test. I. 7,7; Test. B. 6,7.

[2] Test. I. 4,2.

[3] „La vertu fondamentale", „ce terme favori" und „la vertu suprême" sind Ausdrücke über ἁπλότης bei R. EPPEL, *Le piétisme juif dans les Testaments des douze Patriarches*, (1930), Diss., S. 146.

[4] Siehe CHARLES, *Testaments*, S. 104, Note zu „Rectitude".

[5] Vgl. O. J. F. SEITZ, *Relationship of the Shepherd of Hermas to the Epistle of James* in: JBL 63 (1944), S. 131—140, wo δίψυχος, homo duplici corde, behandelt wird, sowie der gleiche Verfasser, *Antecedents and Signification of the Term* ΔΙΨΥΧΟΣ in: JBL 66 (1947), S. 211—219, besonders S. 216.

alles „zwiefältig" ist, διπρόσωπον, das eine feindlich dem andern. „Alles ist zweierlei, eins gegenüber dem andern." Es gibt zwei Wege im Leben: einen guten und einen schlechten. Zwei Neigungen, διαβούλια, besitzen wir in unserer Seele. „Wenn die Seele *im Guten will*[1], ἐν καλῷ, so ist jede Handlung von ihr in Rechtschaffenheit", Test. A. 1,6. „Wenn sie aber im Schlechten ihren Rat beugt, so ist jede Handlung von ihr in Schlechtigkeit", Test. A. 1,8. Von besonderem Interesse ist die Darstellung des διπρόσωπος, des Mannes mit den zwei Gesichtern. Er versucht, gleichzeitig zwei Rollen zu spielen. Er „stielt, tut Unrecht, raubt, übervorteilt — und hat Erbarmen mit den Armen", Test. A. 2,5 a.[2] Diese Doppelmoral wird in Assers Testament kräftig gebrandmarkt. „Διπρόσωπον μὲν καὶ τοῦτο, τὸ δὲ ὅλον πονηρόν ἐστιν"[3], Test. A. 2,5 b. „Ein anderer treibt Ehebruch und Hurerei — und enthält sich der Speisen. Auch dieses ist zweigestaltig, *das Ganze aber ist böse*," Test. A. 2,8. Hier treffen wir offenbar auf ein Vorstadium zu den radikalen Forderungen der Bergpredigt. „In recht unbeholfenen Wendungen, denen man das verhältnismässig Neue dieser Betrachtung abspürt, wird hier ausgeführt, dass das Gute etwas *Einheitliches* sei."[4] Die guten Menschen sind μονοπρόσωποι, Test. A. 4,1, und Gott wohlbehaglich, während die διπρόσωποι ihren eigenen Lüsten dienen, um Beliar zu behagen, Test. A. 3,2.

In *Benjamins* Testament, dessen Überschrift „Über reine Gesinnung" lautet, wird berichtet, wie sich diese Gesinnung in der Praxis äussert. „Die gute Gesinnung hat nicht zwei Zungen[5], des

---

[1] Andere Handschriften haben καλῶς. Siehe weiter R. Bultmann, *Das Urchristentum im Rahmen der antiken Religionen*, (1949), S. 72, Bultmann, *Jesus*, (1929), S. 62.

[2] Vgl. Jes. 66,3.

[3] Der gleiche Gegensatz begegnet uns bei Matth. 6,23: „ἐὰν δὲ ὁ ὀφθαλμός σου πονηρὸς ᾖ (Beachte! πονηρός = radikal böse, verdorben) ὅλον τὸ σῶμά σου σκοτεινὸν ἔσται. Betr. den Inhalt möge der Vergleich mit z. B. Matth. 5,21 gemacht werden: Derjenige, der nicht tötet, trotzdem aber den Zorn in seinem Herzen wohnen lässt, hat die *totale* Forderung und *radikale* Bedeutung des fünften Gebotes nicht verstanden. Es meint den *ganzen* Menschen. Vgl. auch Test. B. 3, 2: „Wer eine richtige Gesinnung hat, sieht *alles* richtig."

[4] Bousset–Gressmann, *Die Religion des Judentums im späthellenistischen Zeitalter*[3], (1926), S. 418.

[5] Vgl. Sir. 5,14 und 28,13, wo gewarnt wird vor ὁ δίγλωσσος (der Doppelzüngige) und Sir. 5,9 und 6,1, ὁ ἁμαρτωλὸς ὁ δίγλωσσος. Siehe darüber E. Ring, *Det sedliga handlandets motiv enligt Siraks bok*, (1923), S. 57.

Segens und des Fluchs[1]." Die gute Gesinnung hat nur *eine einzige* Richtung, μία διάθεσις. Sie ist unverdorben und rein gegenüber allen Menschen. Der gleiche Gedankengang begegnet uns hier wie im Jakobus-Brief mit seiner Schilderung des ἀνὴρ δίψυχος, Jak. 1,8, eines Mannes mit geteiltem Sinn, des gesplitterten Menschen, im Gegensatz zum Menschen des ganzen Herzens. Von besonderem Interesse für unser Thema ist die Stelle in Benjamins Testament, Test. B. 6,6, wo wir die Gegensatzbegriffe ἁπλοῦς—διπλοῦς finden. Vom Frommen heisst es: „οὐκ ἔχει ὅρασιν οὔτε ἀκοὴν διπλῆν. Bei allem, was er tut oder redet oder sieht, weiss er, dass der Herr ihn beobachtet." Beliars Handlungen dagegen sind διπλά, zweifältig, gesplittert, und es gibt in ihnen keine ἁπλότης, die der Gegensatz zu aller Doppelheit und Zwietracht ist. *Prov. 28, 18* hat denselben Aspekt:

MT: Derjenige, der wandert תָּמִים,	LXX: δικαίως
er wird selig,	Aq und Symm: τέλειος[2]
aber derjenige, der in Verkehrtheit	
doppelte Wege geht,	
er kommt auf einem von ihnen	
zu Fall.[3]	

---

[1] Vgl. Jak. 3,10: „Aus *einem* Munde gehen Loben und Fluchen."

[2] FIELD, op. cit. S. 368.

[3] In Matth. 23,15, wo die Schriftgelehrten und Pharisäer ὑποκριταί (Heuchler) genannt werden, steht διπλοῦς in gleicher Bedeutung wie hier in den Test. Patr. A. G. HEBERT hat in „*The Throne of David*", (1941), S. 177 f. einen Hinweis zur Beleuchtung des Inhalts von ὑποκριτής gemacht: „Hypochrites is a word that has been shamefully misunderstood; it is commonly taken to mean, that He, (Jesus), was accusing them of conscious insincerity. Jewish scholars can very justly reply, that the Pharisees, whom He thus described were no more or no less insincere than many of His own followers to-day. But it is false exegesis. The Greek word ὑποκριτής means an actor; but it stands to reason that the Aramaic word, which our Lord used cannot have born this sense, since Judaism had no actors and no stage. And when we look at the Septuagint and the other ancient Greek versions of O. T. and note where the word hypocrite occurs and what are the variant translations, it appears that the synonyms for hypocrite are lawless, ungodly, profane. The same conclusion emerges from a comparison of parallel passages in the Gospels. Thus, hypocrite in Mt 24: 51 is represented in Lk 12: 46 by unfaithful and hypocrisy in Mk 12: 15 by wickedness in Mt 22: 18 and craftiness in Lk 20: 23. It is fairly clear, then, what He was saying. Inwardly, in their secret hearts, these religious men were ungodly men, who knew no pure reverence for God or fear of him." — Der Inhalt von ὑποκριτής braucht nicht *bewusste* Heuchelei zu bedeuten, aber wohl *faktische* Heuchelei.

Vom Hintergrund des gesplitterten und geteilten Menschen, des Menschen der gespaltenen Gesinnung, Jak. 1,8,[1] und dessen, der „auf beiden Seiten hinkt", 1. Kön. 18,21, und deshalb im Grunde vollkommen gottlos und böse ist, hebt sich mit umso grösserer Klarheit und Reichhaltigkeit die Gestalt dessen ab, der ἁπλοῦς ist.

Issachars Testament behandelt besonders den Begriff ἁπλότης in seinen verschiedenen Nuancen. Entsprechend einigen Handschriften trägt es sogar als Überschrift die Worte: Περὶ ἁπλότητος. Der Patriarch Issachar wird hier als der rechte Israelit dargestellt, der das Frommheitsideal in sich verkörpert, das ἁπλότης ausdrücken will, Test. I. 3—4.[2]

> Als ich nun heranwuchs, meine Kinder, wandelte ich in Aufrichtigkeit des Herzens und ward der Landmann meiner Väter und meiner Brüder und trug die Früchte von den Feldern zu ihrer Zeit, und mein Vater segnete mich, weil er sah, dass ich in Einfalt wandelte. Und ich war nicht vorwitzig in meinen Taten, auch nicht neidisch und missgünstig gegen den Nächsten. Ich verleumdete niemanden und tadelte nicht das Leben eines Menschen, da ich in Einfalt der Augen wandelte. Deshalb nahm ich mit 30 Jahren mir selbst ein Weib, denn die schwere Arbeit verzehrte meine Kraft. Und ich sann nicht auf die Lust mit einem Weibe, sondern durch die Ermüdung überwältigte mich der Schlaf, und mein Vater freute sich allezeit über meine Einfalt. Wenn ich nämlich etwas erarbeitete, so brachte ich zuerst jegliche Sommerfrucht und alle Erstlinge durch den Priester dem Herrn dar, darauf meinem Vater und dann (kam) ich. Und der Herr verdoppelte das Gut in meiner Hand. Es wusste aber auch Jakob, dass Gott meiner Einfalt half, denn jedem Armen und Bedrängten reichte ich die Güter des Landes in Einfalt des Herzens.
>
> (4)
>
> Und nun hört mich, meine Kinder, und wandelt in Einfalt des Herzens, denn ich sehe, dass auf ihr jeglisches Wohlgefallen des Herrn beruht. Der Einfältige begehrt nicht Gold, den Nächsten übervorteilt er nicht, nach mannigfaltiger Speise verlangt er nicht, ausgezeichnete Kleidung will er nicht, lange Zeit zu leben setzt er nicht voraus, sondern wartet allein den Willen Gottes ab, und die Geister des Irrtums vermögen nichts gegen ihn. Denn er weiss nicht die Schönheit eines Weibes anzunehmen, damit er nicht durch Verdrehung seinen Verstand befleckt. Nicht wird Neid in seine Gedanken kommen, nicht brennt Missgunst seine Seele aus, und nicht sinnt er auf Erwerb in Habsucht. Er wandelt nämlich in Aufrichtigkeit des Lebens und sieht alles

---

[1] Vgl. Sir. 1,28: „Sei nicht ungehorsam der Furcht des Herrn und tritt nicht an sie mit schwankendem Herzen," ἐν καρδίᾳ δισσῇ. Siehe auch Ps. 12,3: לֵב וָלֵב.

[2] Die Übersetzung nach KAUTZSCH, *Die Apokryphen und Pseudepigraphen des AT*, (1900).

in Einfalt, ohne mit den Augen die Schlechtigkeiten von der Verführung der Welt aufzunehmen, damit er nicht etwas von den Geboten des Herrn verdreht sieht.

Es ist offenbar, dass ἁπλότης in solchen Fällen ein *religiöser* und nicht bloss ein ethischer[1] Begriff ist, wie dies oft dargestellt wird. Issachars ἁπλότης zeigt sich darin, dass er ganz auf das einzige Ziel gerichtet ist: dass Gottes Wille geschehen möge.[2] Diese feste religiöse Verankerung bewirkt, dass „die Geister des Irrtums" keine Macht über ihn haben.[3] Gewiss mag es scheinen, besonders in Test. I. 4,1 als ob seine Frömmigkeit hauptsächlich darin bestünde, sich vor dem Bösen in Acht zu nehmen, und seine Ermahnungen können recht negativ wirken, doch das Bemerkenswerte besteht darin, dass gerade im Begriff ἁπλότης das *Positive*[4] hervorkommt und schliesslich einen dominierenden Platz in seiner Verkündigung erhält. BOUSSET-GRESSMANN[5] weist mit Recht darauf hin: „Einen Versuch, die ethischen Anforderungen *aus einer Wurzel* abzuleiten, hat man in den Ausführungen über die ἁπλότης. Der Grundbegriff der ἁπλότης ist die einfältige und schlichte Geradheit des Handelns. Es soll in diesem Begriff zum Ausdruck kommen, dass *das Gute eine Einheit ist und nur in einer Richtung liege.*"

Der Begriff ἁπλότης enthält — wie wir früher gesehen haben — auch die Momente der Aufrichtigkeit und Ehrlichkeit. Diese Eigenschaften werden mit besonderem Nachdruck in Issachars Testament hervorgehoben: Δόλος οὐκ ἐγένετο ἐν τῇ καρδίᾳ μου. Lüge kam nicht über meine Lippen, Test. I. 7,4. Die Ermahnung zur Ehrlichkeit[6]

---

[1] So BOUSSET-GRESSMANN, *Die Religion des Judentums*³, S. 419: „Ἁπλότης ein Grundbegriff der jüdischen Ethik." ARNOLD MEYER, *Das Rätsel des Jakobusbriefes*, (1930) (Beih. ZNW 10) schreibt S. 189, dass es im Judentum selbstverständlich ist, dass die Moral durchaus theonom und mit der Religion eins sei.

[2] Test. I. 4,3 b.

[3] Vgl. Test. B. 6,1.

[4] Test. R. 4,1.

[5] Op. cit. S. 418. Vgl. J. KÖBERLE, *Sünde und Gnade im religiösen Leben des Volkes Israel bis auf Christum*, (1905), S. 552 f.

[6] Vgl. Jesu Worte über Natanael nach Joh. 1,47: ἴδε ἀληθῶς Ἰσραελίτης, ἐν ᾧ δόλος οὐκ ἔστιν. E. EIDEM hat in dem Aufsatz „*Natanaels kallelse*" (Till Ärkebiskop Söderbloms 60-årsdag 15/1 1926), S. 131—140 einen Vorschlag zur Deutung dieser Stelle vorgelegt, der von vielen Gesichtspunkten aus von besonderem Interesse für unseren Zusammenhang ist. Die Worte in Joh. 1,47 „Siehe, ein rechter Israelit, in welchem kein Falsch ist," sollen nach EIDEM eine Namenetymologie enthalten: isch ra'a el = ein Mann, der Gott sieht. Das Zeichen eines solchen

tritt nicht zum geringsten dann hervor, wenn es das Verhältnis der Testamente zum Gesetz gilt. Die Auslegung der Thora, die typisch für das rabbinische Judentum ist, fehlt gänzlich in den Test. Patr. Natürlich hat die Thora, die Quelle der göttlichen Offenbarung, ihren Platz in dieser Schrift. Hier, wie überall sonst beim nachexilischen Judentum, ist es selbstverständlich, dass der Fromme nach dem Gesetz des Herrn wandelt.[1] Worauf wir aber besonderen Wert legen möchten, ist die *Reaktion auf die Verdrehung des Gesetzes*, die an ein paar Stellen der Test. Patr. zum Ausdruck kommt, z. B. Test. I. 5,1:

> Φυλάξατε οὖν, τέκνα μου, νόμον Θεοῦ καὶ τὴν ἁπλότητα κτήσασθε καὶ ἐν ἀκακίᾳ πορεύεσθε, μὴ περιεργαζόμενοι ἐντολὰς κυρίου κτλ.

Περιεργάζομαι dürfte hier „Vorwitz treiben" mit dem Gebot des Herrn bedeuten. Derselbe Gedanke findet sich einige Zeilen früher, Test. I. 4,6, wo das Verbum διαστρέφω[2] mit ungefähr gleichem Inhalt vorkommt (das Gesetz des Herrn verdrehen). Test. L. 13,1 gibt den *positiven* Aspekt auf diese Frage mit der Ermahnung wieder:

> Φοβεῖσθε κύριον τὸν Θεὸν ὑμῶν ἐξ ὅλης τῆς καρδίας ὑμῶν καὶ πορεύεσθε ἐν ἁπλότητι κατὰ πάντα τὸν νόμον αὐτοῦ.

Die Opposition gegen die Verdrehung der Gebote des Herrn, die aus den angeführten Worten von Issachars Testament hervorgeht, enthält wahrscheinlich eine gegen das offizielle Schriftgelehrtentum oder die kasuistische Diskussion des Gesetzes gerichtete Kritik. Die Doppelmoral, die hier gebrandmarkt wird, beruht nicht auf einer Unklarheit des Verstandes, sondern darauf, dass Auge und Herz *verdorben* sind.[3] *Das Zentrum des Menschen ist in der Gewalt des Bösen.* „Die Geister des Irrtums" beherrschen ihn. „Vice is condemned not because it is foolish, but because it is wrong; it is the fruit not of the misguided intellect but of the corrupt heart.

Menschen, der Gott sehen darf, eines Israeliten im wahren Sinn, ist *Truglosigkeit.* „In seinem Innern gerade und aufrecht sein (mit anderen Worten: ἁπλοῦς) bedeutet ja dasselbe wie frei von Falschheit sein. So beschaffen sind die Menschen, die mit Recht den Namen Israel tragen" (EIDEM, op. cit. S. 139).

[1] Vgl. Ps. 119, 1.80.

[2] Vgl. Prov. 10,9.

[3] Test. I. 4,6.

Virtue, in like manner, proceeds from a pure heart, one which is turned to God with the single desire to do his will.''[1] Beim Studium der eben angeführten Stellen in den Test. Patr. glaubt man einen ersten Anfang von Jesu radikaler Auseinandersetzung mit den Schriftgelehrten und Pharisäern zu verspüren. Mark. 7,21—22: ,,Von innen, aus dem Herzen der Menschen gehen heraus böse Gedanken: Ehebruch, Hurerei'' u. s. w. und auch ὀφθαλμὸς πονηρός. Prov. 4,23: ,,Vom Herzen geht das Leben heraus.''

Der Ausdruck ἁπλότης καρδίας, der in gewissem Sinn eine Schlüsselstellung der vorliegenden Untersuchung einnimmt, kommt fünfmal[2] in den Test. Patr. vor. Die Zusammenstellung von ἁπλότης und καρδία bedeutet keinen Zufall, am allerwenigsten, wenn man das früher[3] erwähnte Vorkommen von תם לבב im AT in Betracht zieht. Das Herz ist das geistige Zentralorgan des Menschen. Röm. 10,10: ,,*Mit dem Herzen* glaubt man.'' Im Ausdruck ἁπλότης καρδίας hebt ἁπλότης den Umstand hervor, der das Herz des Frommen prägen und ihm seine rechte Richtung eingeben soll. Es handelt sich also um ein religiöses *Motiv*, um seine Reinheit und Aufrichtigkeit[4], um seine Einheitlichkeit und Ganzheit. Das Herz soll *vollkommen* auf Gott und seinen Willen gerichtet sein. Die Patriarchen Ruben, Simeon und Issachar ermahnen ihre Kinder mit gleichen Worten, Test. R. 4,1, Test. S. 4,5 und Test. I. 4.1: Πορεύεσθε ἐν ἁπλότητι καρδίας. Damit werden die *Grundbedingung* und *Hauptvoraussetzung* von Seiten des Menschen formuliert, um Gottes Segen teilhaftig zu werden. — Die Einstellung, welcher ἁπλότης καρδίας hier Ausdruck verleiht, meint indessen nicht allein das Verhältnis zu Gott, sondern auch *das Verhältnis zu den Menschen.* Die Test. Patr. nehmen in dieser Hinsicht eine einzigartige Stellung in den nachexilischen, vorchristlichen Schriften ein, die das Judentum

---

[1] R. T. Herford, *Talmud and Apocrypha,* A comparative study of the Jewish ethical teaching in the rabbinical and non-rabbinical sources in the early centuries, (1933), S. 236.

[2] Test. R. 4,1; Test. S. 4,5; Test. I. 3,8; 4,1 und 7,7.

[3] Siehe S. 61.

[4] Ἁπλότης und ἀλήθεια sind einander verwandte Begriffe. In Test. B. 6, 5 wird die gute Gesinnung folgendermassen beschrieben: Ἡ ἀγαθὴ διάνοια οὐκ ἔχει δύο γλώσσας . . . ὑποκρίσεως καὶ ἀληθείας. Test. A. 5,3 brandmarkt auf gleiche Weise die Falschheit: ,,Nennt nicht ein Ding Wahrheit, das Lüge ist, oder ein Ding Gerechtigkeit, das ungerecht ist.''

hervorgebracht hat. Hier wurden nämlich zum *ersten Mal*[1] die zwei alten Gebote, Deut. 6,5, „Du sollst den Herrn, deinen Gott, lieben“ und, Lev. 19,18, „Du sollst deinen Nächsten lieben wie dich selbst“ zusammengestellt und vereinigt. In Test. I. 5,2 lesen wir die Mahnung: Ἀγαπήσατε τὸν κύριον καὶ τὸν πλησίον. Gleiche Gedanken kommen in Test. I. 7,6 zum Ausdruck (mit dem Zusatz „aus meinem ganzen Herzen“) und in Test. D. 5,3 (mit dem Zusatz „aus aufrichtigem Herzen“). *Von dieser Beobachtung aus gesehen* scheint es mir, dass ἁπλότης an einer umstrittenen Stelle gedeutet werden sollte, Test. I. 3,8: „Πάντα γὰρ πένησι καὶ θλιβομένοις παρεῖχον ἐκ τῶν ἀγαθῶν τῆς γῆς ἐν ἁπλότητι καρδίας μου.“ CHARLES[2] schreibt in seinem Kommentar dazu: „This phrase is practically reproduced in Rom. XII, 8: ὁ μεταδιδοὺς ἐν ἁπλότητι. We might compare I VII, 5 ‚I shared my bread with the poor‘. This conjunction of the ideas of giving alms and of doing so with soundness of heart is peculiar to our text and St. Paul in Jewish and Christian literature before 60 A.D. In Issachars almsgiving, according to our text, there was singleness of purpose and no mixed motives such as display or ostentation. Hence this singleness of aim, untrammelled by side issues, acted with entire unselfishness, and, when special claims were brought home to it, *drew to itself the character of generosity and liberality.* This development, which is already suggested in our text, is realised in 2 Cor. IX, 13 ἁπλότητι τῆς κοινωνίας εἰς αὐτούς, ‚the liberality of your contribution unto them‘, and in VIII, 2; IX, 11.“ Es scheint mir nicht notwendig, hier — wir kommen auf die angeführten, neutestamentlichen Stellen noch zurück — ἁπλότης *in erster Linie* als „generosity“ und „liberality“[3], zu deuten, die ja einen *in gewissem Sinn neuen* und auf jeden Fall *erweiterten* Inhalt des Begriffes geben. Richtiger sollte ἐν ἁπλότητι καρδίας ganz einfach übersetzt werden: „ganzherzig“, „mit aufrichtiger Gesinnung“. Die Gabe war wohl vergönnt und herzlich

---

[1] HERFORD, op. cit., S. 239. Siehe auch EPPEL, op. cit., S. 146 und H. PREISKER, *Das Ethos des Urchristentums*, (1949), S. 71 f.

[2] CHARLES, *Testaments*, S. 105. Vgl. Art. ἁπλότης von BAUERNFEIND, Th Wb I, (1933), S. 385 und RIESENFELD, ΑΠΛΩΣ, *Coniectanea neotest.* IX (1944), S. 35, Anm. 3, sowie die Behandlung der neutestamentlichen Stellen im Kap. IV.

[3] Vgl. Test. Z. 7,2: παρέχετε παντὶ ἀνθρώπῳ ἐν *ἀγαθῇ καρδίᾳ*. Siehe auch Matth. 20,15.

gemeint. Der Ausdruck ἁπλότης, der ein zusammengesetzter Begriff ist, enthält offenbar mehr als das Moment der *Einfalt* in hergebracht positiver Bedeutung, Schlichtheit, Geradheit, das Grundmotiv selber, das sich vor allem im *Aspekt gegenüber Gott* erweist. Im Verhältnis zum Nächsten ist ἁπλότης = schlichte Güte, die sich ohne Hintergedanken entäussert.[1] Derjenige, dem das Attribut ἁπλοῦς zukommt, ist *ganzherzig* im Verhältnis zu Gott und *weitherzig*[2] im Verhältnis zu seinen Mitmenschen.

In den Test. Patr. finden wir die gleiche enge Verbindung zwischen *Herz* und *Auge*[3], die wir oben in sowohl dem AT und den nachexilischen Schriften des Judentums als auch im NT gefunden haben. Es erscheint oft, als ob sie fast einander ersetzen könnten. In Test. I. 3,4 wird ὁ ἁπλοῦς folgendermassen geschildert:

> Οὐ κατελάλησά τινος πώποτε, οὐδὲ ἔψεξα βίον ἀνθρώπου, πορευόμενος *ἐν ἁπλότητι ὀφθαλμῶν*.[4]

Hier hätte offenbar ebenso gut der Ausdruck ἐν ἁπλότητι καρδίας stehen können. CHARLES[5], CAUSSE[6] und EPPEL[7] haben unter anderem hervorgehoben, dass diese Stelle wahrscheinlich den Ausdruck ὀφθαλμὸς ἁπλοῦς in Matth. 6,22, resp. Luk. 11,34 beeinflusst hat. Noch deutlicher tritt dieser Zusammenhang hervor, wenn wir in den Test. Patr. auch den Gegensatz zu ὀφθαλμὸς ἁπλοῦς vorfinden, nämlich ὀφθαλμὸς πονηρός. In Test. I. 4,6 begegnen wir dem letzteren Ausdruck im Zusammenhang mit der Schilderung von ὁ ἁπλοῦς:

> Πορεύεται δὲ ἐν ἁπλότητι ψυχῆς, πάντα ὁρᾷ ἐν εὐθύτητι καρδίας μὴ ἐπιδεχόμενος ὀφθαλμοὺς πονηροὺς ἵνα μὴ ἴδῃ διεστραμμένας[8] τὰς ἐντολὰς τοῦ κυρίου.

[1] Ἁπλότης in: W. BAUER, *Griechisch-Deutsches Wörterbuch zu den Schriften des NT, und der übrigen urchristlichen Literatur*, 1. Lieferung, 4. Aufl. (1949).

[2] Vgl. 2. Kor. 6,11: ἡ καρδία ἡμῶν *πεπλάτυνται*.

[3] Überhaupt kommt in den Test. Patr. eine Vielfalt von Ausdrücken und Bildern vor, die vom Auge und dem Blick, von Licht und Finsternis handeln. Test. R. 2 spricht von den sieben Geistern, die den Menschen bei der Schöpfung gegeben wurden. Der zweite von ihnen ist „der Geist des Blickes, mit dem die Begierde geschieht". Test. G. 3,3: „der Hass verblendet die Seele", Test. G. 5,7: „die wahre gottgemässe Reue verjagt die Finsternis und erleuchtet die Augen".

[4] ἐν ἁπλότητι ὀφθαλμῶν finden sich in den Handschriften, die von CHARLES mit B-γ, S bezeichnet werden.

[5] *Testaments* S. 106—107.

[6] CAUSSE, *L'idéal ébionitique dans les Testaments des douze Patriarches*, S. 58, Anm. 2.

[7] op. cit. S. 152, Anm. 4.

[8] διαστρέφων in LXX. Prov. 10,9.

Die Verwirrung der Welt kann die Augen des Einfältigen nicht verderben. CHARLES[1] schreibt von dieser Stelle mit Recht: „Both here and in Matt. VI 22, 23 the meaning of πονηρός is that of *ethical* unsoundness.“

In einer sehr interessanten Verbindung, die uns ausserdem wahrscheinlich die Bekanntschaft mit dem Milieu verschafft, wo die Test. Patr. zuhause sein dürften, begegnet uns ἁπλότης in Test. I. 6,1 f.:

> Ich weiss, meine Kinder, dass in den letzten Zeiten eure Söhne die Einfalt verlassen und der Habgier anhängen werden. Und sie werden die Unschuld fahren lassen und sich der Arglist nähern und werden die Gebote des Herrn verlassen und dem Beliar anhängen, und sie werden den Ackerbau fahren lassen und ihren bösen Gedanken folgen und werden zerstreut werden unter die Heiden und ihren Feinden dienen.

Es ist klar, dass der *Ackerbau* in diesem Abschnitt in absolutem Gegensatz zum *Handel* steht. Das Bemerkenswerte des Zusammenhanges ist vor allem *die religiöse Motivierung* für τὸ γεωργεῖν (V. 2). Derjenige, der sich dem Ackerbau widmet, ist ἁπλοῦς und dient dem Herrn, aber derjenige, der diese Arbeit aufgibt und sich dadurch der ἀπληστία[2] nähert, gibt auch damit die Unschuld preis und wird ein Jünger Beliars, des Fürsten der Bosheit. Dieser religiöse Blick auf den Ackerbau ist nichts Neues, das etwa der resp. die Verfasser der Test. Patr. erdacht hätten. Es ist im Gegenteil ein altisraelitisches Ideal, das hier in neuer Weise wieder auftaucht.[3]

---

[1] op. cit. S. 107.

[2] CHARLES schreibt in seinem Kommentar ad. loc., *Testaments* S. 108: „Here ἁπλότης is opposed to ἀπληστία, hence it has partly the character of liberality.“ Charles schreibt zwar genügend vorsichtig „partly“, doch muss man die Frage stellen, wie man von dem Begriff ἀπληστία zu seinem Gegensatz „liberality“ kommen kann. 'Απληστία = Unersättlichkeit, und sein Gegensatz ἁπλότης wird am richtigsten von z. B. Test. B. 6, 1—3 aus verstanden, wo es heisst: „Der Fromme sagt: *der Herr ist mein Teil.*“ Auch hier gilt es, die echt religiöse Deutung von ἁπλότης nicht zu verdünnen.

[3] Vgl. Gen. 25,27: „Esau ward ein Jäger und streifte auf dem Felde, Jakob aber ein sanfter Mann und blieb in den Hütten.“ Es ist klar, wer von den beiden die Sympathien für sich hat. MT enthält den Ausdruck אִישׁ תָּם betreffend Jakob, LXX: ἄνθρωπος ἄπλαστος, Aq und Theodot: ἁπλοῦς (FIELD, op. cit. I, S. 41). EIDEM schreibt über die LXX-Übersetzung (op. cit. S. 139): „Die Bezeichnung der griechischen Übersetzung kann am natürlichsten gerade mit ‚*ohne Falsch*‘ wiedergegeben werden.“ Das alt-israelitische Ideal, das Jakob hier als Ackerbauer im

CAUSSE[1] schreibt über diesen Abschnitt: „Ceci est bien authentiquement hébraïque. C'est l'idéal patriarcal et rural du paysan israélite, tel que nous le trouvons décrit dans les anciens récits de la Genèse et du livre des Juges. La terre habitée, le sol fertile *'adâmâ* est la base essentielle de la vie de l'homme et de la vie du groupe social. Et depuis le jour où les Benê-Israël se sont établis dans les ‚pays' ils sont restés fortement enracinés à cette terre, cultivant génération apres génération le champ familial." Die Weisheitsliteratur des AT hat durchaus die gleiche Auffassung vom Ackerbau als einer Arbeit, die Gott besonders wohlgefällig ist. In Sir. 7,15 lesen wir z. B. folgendes: „Hasse nicht die mühsame Feldarbeit und den Landbau, der von Gott verordnet ist." Kauf und Verkauf dagegen stehen bei den Frommen in schlechtem Ansehen und erscheinen vom religiösen Aspekt aus verdächtig, Sir. 26,29—27,1: „Kaum bewahrt bleibt der Kaufmann vor Übertreten und ein Krämer von Sünde. Um Geldes willen haben viele gesündigt, und wer versucht, reich zu werden, wendet das Auge ab." Viele Forscher[2] haben die Auffassung vertreten, dass ein Text von der Art, wie wir ihn nun vor uns haben, als Reaktion der frommen Juden Palästinas gegen ihre Landsleute in der Diaspora verstanden werden müsste, die sich während der hellenistischen Epoche in immer grösserem Ausmass dem kaufmännischen Erwerb ergeben hätten. Von der allgemeinen Meinung der Frommen aus gesehen — hier durch das Buch Sirach exemplifiziert — waren Kaufmann und Betrüger

---

Gegensatz zu Esau, dem Jäger, verkörpert, kehrt z. B. in den Proverbien wieder. „Der ordentliche Mann ist derjenige, welcher sein Vieh versorgt (Prov. 27,23 f.) und seinen Acker in Ordnung hält" (G. BOSTRÖM, *Proverbiastudien*, LUÅ, N. F. 1: 30: 3 (1934), S. 72). In den Proverbien erscheint als Gegensatz des Ackerbauers nicht wie in der Genesis der Jäger, sondern — der *Kaufmann*. „Dem Handelsmann geht das ruhige, beherrschte Wesen ab, er ist unzuverlässig, unruhig, hastet, betrügt und ist unbarmherzig, und seine unnormale Seele ist auch äusserlich kenntlich, er irrt von Ort zu Ort, ‚wie ein Vogel, der ferne von seinem Neste schweift' (Prov. 27,8), während der gediegene und treue und zuverlässige Israelit auf der Scholle seines Vaters sitzt und den Gewinn, den Jahve ihm durch den Acker zukommen lässt, den Bedrückten und Armen abgibt." (BOSTRÖM, op. cit. S. 72.) Vgl. auch PEDERSEN, *Israel* I—II, S. 261 f. Siehe auch S. NYSTRÖM, *Beduinentum und Jahwismus*, (1946), Diss., S. 71 f., und ENGNELL, *Profetia och tradition*, SEÅ 1947, S. 112, Anm. 5.

[1] CAUSSE, op. cit., S. 60.

[2] Unter anderem CAUSSE, op. cit. S. 61 f. und EPPEL, op. cit. S. 151.

gleichbedeutende Bezeichnungen, da Betrug und Pfuscherei, nicht zuletzt mit Mass und Gewicht, oft zum Geschäftsleben gehörten. BOSTRÖM betont freilich gegenüber einer Reihe von Forschern[1]: „die von vielen für selbstverständlich gehaltene Tatsache, dass die Juden seit dem babylonischen Exil ein typisches Handelsvolk seien, ist *eine Schimäre*; bis weit in die christliche Ära hinein hat die grosse Masse der Juden, sogar die Juden der Diaspora, sich mit Ackerbau (und Handwerk) beschäftigt."[2] „Der Gegensatz Handel —Ackerbau lässt sich aus dem Kontrast Diaspora—Palästina heraus *nicht* erklären, da auch die Diaspora sich im grossen Umfange der Landwirtschaft gewidmet hat."[3]

*

Das Frömmigkeitsideal, das sich im Inhalt des Ausdrucks ἁπλότης verkörpert und besonders aus Issachars Testament hervortritt, stellt eine der Brücken zwischen Altem und Neuem Testament dar. Man kann also mit vollem Recht auf die Schrift, die der Nachwelt diese Form der Gottesfurcht bewahrt und vermittelt hat, die Test. Patr., EPPELS[4] Worte anwenden: „Aucun écrit juif ne se rapproche autant des principes du christianisme, et par les doctrines, et par la morale pratique. Il nous semble que la valeur de cet ouvrage n'a pas été suffisamment reconnue."

Die Test. Patr. nehmen einen eigenartigen und in mancher Hinsicht bemerkenswerten Platz im literarischen Nachlass des nachexilischen, vorchristlichen Judentums ein. Vom *Gesichtspunkt*

---

[1] WELLHAUSEN, BENZINGER und R. KITTEL (siehe BOSTRÖM, op. cit. S. 81, Anm. 92—94).

[2] BOSTRÖM, op. cit. S. 83. Kursivschrift vom Verf. Vgl. auch CAUSSE, *Les dispersés d'Israël*, Les origines de la diaspora et son rôle dans la formation du Judaïsme, 1929, S. 66, Note 1: In der alten Diaspora gab es ohne Zweifel bedeutende „éléments agricoles".

[3] BOSTRÖM, op. cit. S. 84. BOSTRÖM (op. cit. S. 68—69) hebt hervor, dass das Ackerbauideal, dem wir sowohl in der Weisheitsliteratur wie in den Test. Patr. begegnen, „*historisch* aus einem alten Bauernideal entsprungen ist", z. B. in der Form, wie wir es etwa im Buche Hiob antreffen. „Man muss sich aber darüber klar sein, dass es das Ideal einer *gelehrten Schicht*, der gelehrten Schreiber, geworden ist." Das Wichtigste in unserem Zusammenhang ist die Einsicht, dass dieses Ideal ebenso wie sein Gegensatz — Einstellung zum Handel — *religiös motiviert* ist. Dies geht, wie wir gesehen haben, mit voller Deutlichkeit aus Issachars Testament hervor.

[4] EPPEL, op. cit. S. VIII.

des Inhalts[1] aus weicht diese Schrift nicht vom orthodoxen oder normativen Judentum ab, das während der letzten vorchristlichen Jahrhunderte das offizielle jüdische Frömmigkeitsleben prägte und seinen literarischen Niederschlag im Talmud gefunden hat. Im Allgemeinen plaziert man die Test. Patr. unter die *apokalyptischen* Schriften des Spätjudentums. Was die Apokalyptik betrifft, so zeigt indessen der Inhalt dieses Buches, dass sie dort eine sehr untergeordnete Rolle spielt und eigentlich nur eine literarische Form darstellt, ein Gewand, worin religiös-ethische Unterweisung und Verkündigung auftreten.

Die Literatur wie auch das gesamte Frömmigkeitsleben, das sich in der Apokalyptik findet, wurden und werden weiterhin auf sehr ungleiche Weise beurteilt. Wie man aber diese Richtung des spätjüdischen Geisteslebens auch bewerten mag, so muss man mit VOLZ[2] einstimmen, der sich folgendermassen äussert: „Will man ein *Gesamtbild* der damaligen Frömmigkeit und religiösen Anschauungswelt innerhalb des Judentums bekommen, so muss man *die beiden führenden Kreise*, Rabbinismus und Apokalyptik, zusammennehmen. Ich halte es nicht für richtig, sie gegen einander auszuspielen und den Wert der einen Erscheinung auf Kosten der anderen zu unterstreichen. Beide sind gleich wichtig. Rabbinismus und Synagoge jener Zeit zeigen die breitere Frömmigkeit, die Apokalyptik lebt im kleinen Bruderkreis; beide ruhen auf dem Alten Testament, auf beide verteilen sich die zwei grossen Seiten des alttestamentlichen Prophetismus: im Rabbinismus lebt in erster Linie die sittliche Kraft des Prophetismus weiter, in der Apokalyptik die intensive persönliche Frömmigkeit."

Die Frömmigkeit, die uns in den Test. Patr. begegnet, könnte man als eine Laienfrömmigkeit von quietistischem Typ charakterisieren.[3]

---

[1] „The noble moral teaching is in the best tradition of orthodox Judaism", R. H. PFEIFFER, *History of New Testament Times, with an Introduction to the Apocrypha*, (1949), S. 65.

[2] PAUL VOLZ, *Die Eschatologie der jüdischen Gemeinde im neutestamentlichen Zeitalter nach den Quellen der rabbinischen, apokalyptischen und apokryphen Literatur*[2], (1934), S. 10.

[3] CAUSSE, *L'idéal* etc., S. 55: „Le livre (Test. Patr.) reste toute fois une œuvre de caractère laïque et très différente comme inspiration de la littérature qui se préparait dans les écoles de scribes, c'est une œuvre que sort des étrailles du peuple." Vgl. auch BOUSSET, *Die jüdische Apokalyptik*, 1903, S. 10. „Der laienhafte Charakter bleibt der jüdischen Literatur unsrer Zeit erhalten."

Wenn auch unsere faktische Kenntnis von den religiösen Verhältnissen der palästinensischen Juden während der letzten vorchristlichen Jahrhunderte teilweise ziemlich gering ist, dürfte diese Charakteristik doch einen *wesentlichen Zug* der Frommen treffen, die sich in diesen Testamenten aussprechen. Das Urteil darf freilich nicht so gedeutet werden, als ob diese Leute in Opposition zur offiziellen jüdischen Kirchenfrömmigkeit, besonders zum Tempelkult, gestanden hätten. Die Entwicklung der neuen Zeit, die von Esra und Nehemia eingeleitet wurde, ging ja überhaupt dahin, dass der Tempel Zions und sein gottesdienstliches Leben nicht mehr so im Zentrum standen wie vor dem Exil. Wie alle wahren Israeliten[1] unternahmen die Frommen, deren geistiges Leben sich in den Test. Patr. spiegelt, zu den Hochfesten ihre Pilgerfahrten nach Jerusalem und verrichteten überhaupt treu die Vorschriften, die der Kult ihnen auferlegte, z. B. Test. I. 3, 6: ,,Jegliche Sommerfrucht und alle Erstlinge brachte ich durch den Priester dem Herrn dar.'' Sie waren loyal und gehorsam gegenüber dem Gesetz des Herrn. ,,Les piétistes ne sont pas révolutionnaires, ils respectent les institutions établies.''[2]

Die Synagoge wurde während dieser Zeit im gleichen Mass das geistige Zentrum der Juden wie das Volk in immer höheren Grad zum *Volk des Buches* erzogen werden sollte. Dort wurde die Thora ausgelegt, und nachdem um 400 vor Chr. der Pentateuch kodifiziert worden war, wurde das Studium der Thora das Allerwichtigste für den Frommen. Die Überzeugung, dass Jahve auf vollkommene Weise seinen heiligen Willen in der Thora geoffenbart hat, — verdolmetscht von denen, die nach der Meinung der Rechtgläubigen die Träger der Tradition seit Moses waren — und die Vergewisserung, dass Jahve sein Versprechen, das er den Vätern gegeben, einlösen und die messianische Zeit anbrechen lassen würde, wenn das ganze Volk in Übereinstimmung mit den Geboten des Herrn lebte, — dies alles machte das Studium der Thora zu einer religiösen Verpflichtung erster Ordnung für den rechtgläubigen Juden. Das Ideal des Gottesfürchtigen ist auf eine ausserordentliche Weise im Einleitungspsalm des Psalters dargestellt. Fromm ist der Mensch, der

---

[1] Siehe SCHLATTER, *Geschichte Israels von Alexander dem Grossen bis Hadrian*[3], (1925), S. 137 f.

[2] CAUSSE, op. cit. S. 58.

„seine Lust zum Gesetz des Herrn hat und redet von seinem Gesetz Tag und Nacht,“ Ps. 1,2.

Der Inhalt der Test. Patr. ist zum überwiegenden Teil von religiös-ethischem Charakter: Ermahnungen und positive Anweisungen zu einem Leben, das dem Gesetz des Herrn entspricht. Es ist deshalb ein bemerkenswertes Faktum, dass das rabbinische Judentum vor einer Schrift, wie es die Test. Patr. sind, während aller Zeiten[1] fremd und ohne grösseres Interesse stand und, wie es scheint, im Grossen gesehen immer noch steht. VOLZ[2] weist auch darauf hin, dass der Rabbinismus der Apokalyptik gegenüber eine vorsichtige, ja teilweise geradezu *ablehnende Haltung* einnimmt. „In der rabbinischen Literatur der ersten nachchristlichen Jahrhunderte begegnet uns kein Zitat aus dem doch sehr reichlich vorhandenen apokalyptischen Schrifttum. Die rabbinischen Theologen sahen demnach in der Apokalyptik eine schwärmerische Art der Frömmigkeit und erblickten darin eine Gefahr für das sittliche Leben, die pessimistisch-dualistische Betrachtung der Apokalyptik erschien ihnen als gesteigert, die Verknüpfung von Sünde und Übel mit Satan und Dämonen leugneten sie zwar nicht, aber sie betonten doch daneben die Kraft des sittlichen Willens und die Notwendigkeit des sittlichen Bewusstseins.“

Es ist merkwürdig, dass diese *jüdische* Schrift gerade von christlicher Seite mehr und mehr studiert und geschätzt wird, besonders seit Charles im Jahr 1908 seine kritische Edition und Übersetzung publiziert hat. CHARLES tritt dafür ein, dass „the existence of two forms of Pharisaism in pre-Christian Judaism, i.e. the apocalyptic and the legalistic, which were the historical forerunners of Christianity and Talmudic Judaism“ vorhanden ist, und betont, dass diese beiden in vorchristlicher Zeit keine Antagonisten gewesen sind. Er nennt die Test. Patr. „the most universalistic

---

[1] Ein liberaler Jude wie C. G. MONTEFIORE, Verfasser von unter anderem einem fast 600 Seiten füllendem Werk „*The Old Testament and after*“, (1923), schreibt: „I have not included in this little book any observations about the Apocalyptic literature, *because I do not think that Liberal Judaism has learnt, or can learn, anything from it.*“ Bemerkenswert genug setzt er unmittelbar folgendermassen fort: „But there are undoubtedly some fine things in the Testaments of the Twelve Patriarchs about forgiveness and love which are well worth noting, and which deserve them the praise which Canon Charles has lavished upon them“ (S. 430). Vgl. ferner F. C. BURKITT, *Jewish and Christian Apocalypses*, (1914), S. 15.

[2] op. cit. S. 10.

and ethical of all the apocalyptic writings".[1] Ein in vieler Hinsicht „rara avis"[2] wie HERFORD, ein Christ und doch ein eifriger Verteidiger des Rabbinismus, schreibt über die Test. Patr.: „some ethical features are present in greater strength and purity than in any other of the non-canonical writings".[3]

In diesem Zusammenhang dürfte es angezeigt sein, in grösster Kürze die Fragen zu berühren, die von der Verfasserschaft und Entstehungszeit der Test. Patr. handeln. CHARLES[4] schreibt: „I have with some hesitation come to the conclusion that the groundwork is the work of a single writer of the Pharisaic school. He is however of the early type — that is a Chasid." HERFORD[5] wendet gegenüber CHARLES ein, dass der Inhalt der Test. Patr. zwar kein Hindernis für die Behauptung darstellt, der Verfasser sollte ein Pharisäer gewesen sein, setzt aber fort: „to write books at all was entirely off their line. They built up their whole system on oral teaching, and there is not, so far as I know, a single case on record of a Pharisee having written a book, at all events in the Period with which we are concerned" (die beiden letzten vorchristlichen Jahrhunderte). HERFORD meint, es wäre am besten, überhaupt keine Theorien über die Frage aufzustellen, zu welchem Lager oder welcher Partei der Verfasser gehört hat. „He wrote his book, and gave in it a treasure of noble teaching, one conspicuous illustration of what Judaism could produce at its best. Whether there were other men like him in his time we do not know, certainly none who left such a mark as he has left. And he should be regarded as one who in himself and in his own right helped to make up the complex structure of Judaism as it was in the age to which he belonged."[6] CAUSSE[7] meint, dass der Verfasser ein „piétiste messianiste" gewesen sei. Ohne zu dieser Frage direkt Stellung zu

---

[1] R. H. CHARLES, *Religious development between the Old and the New Testaments,* (1914), S. 33.

[2] Das Urteil stammt von J. C. RYLAARSDAM in seinem Artikel *„Intertestamental Studies since Charles's Apocrypha and Pseudepigrapha"* (The Study of the Bible to-day and to-morrow, 1947, ed. by H. R. Willoughby) S. 38.

[3] R. T. HERFORD, *Talmud and Apocrypha,* S. 231.

[4] *Testaments, Introduction,* S. 54.

[5] HERFORD, op. cit. S. 191.

[6] HERFORD, op. cit. S. 236.

[7] A. CAUSSE, *Les „Pauvres" d'Israël,* (1922), S. 137 f.

nehmen, dürfte man wohl mit EPPELS[1] vorsichtiger Aussage übereinstimmen können, dass die Test. Patr. „à l'ombre de la synagogue" entstanden sind.

Was die Entstehungszeit dieser Schrift betrifft, so sind die Meinungen darüber noch mehr geteilt als betreffend der Verfasserschaft, doch darf man behaupten, dass jetzt eine gewisse Einigkeit darin besteht, dass die Test. Patr. in ihrer hebräischen Version ungefähr *um 100 vor Chr.*[2] niedergeschrieben worden sind. Die Uneinigkeit über die Datierung dieser Schrift hängt teilweise mit den vermeintlich christlichen Interpolationen[3] zusammen, hauptsächlich dogmatischen Charakters, die in der Sammlung wahrgenommen werden. Die Stellen der Test. XII Patr., die wir oben zitiert haben, werden indessen nicht von diesen Interpolationen berührt.

4. Zusammenfassung.

Der Ausdruck ἁπλότης ist, wie früher erwähnt, ein ziemlich spätes griechisches Wort. Sein Vorkommen in den Apokryphen und den späteren griechischen Übersetzungen des AT zeigt, dass der Ausdruck während der beiden letzten, vorchristlichen Jahrhunderte immer gewöhnlicher wurde. In den Testamenten der XII Patriarchen ist ἁπλότης sogar *ein religiöser Hauptbegriff* mit einem umfassenden und reichen Inhalt.

1. Ganzheit ist die Grundbedeutung des Ausdruckes ἁπλότης = תֹּם. Die verschiedenen Gegensatzbegriffe, die in den Test. Patr. vorkommen,

---

[1] op. cit. S. 24. A. MEYER, *Das Rätsel des Jacobusbriefes*, (1930), S. 191: „Die Testamente sind ein echtes Erzeugnis levitischen Judentums." „Die Pflege und Lehre des Gesetzes ist namentlich Levi anvertraut," S. 191.

[2] BICKERMAN: The probable date the first quarter of the second century. (The Date of the Testaments of the twelve Patriarchs, in: JBL 69, 1950, S. 224.)

BOUSSET: Die Königszeit der Maccabäerherrschaft (ZNW 1) 1900, S. 197.

CHARLES: Zwischen 109—107 v. Chr. (Testaments, Introduction, S. 53).

EPPEL: Die Makkabäerzeit (op. cit. S. 32).

HERFORD: „At or near the end of the reign of John Hyrcanus" (135—104 v. Chr.) (op. cit. S. 233).

ODEBERG: 110—104 v. Chr. (Mellan Gamla och Nya Testamentet, 1944, S. 73).

PFEIFFER: 140—110 v. Chr. (op. cit. S. 64).

TORREY: „The first years of the present era". (C. C. Torrey, The Apocryphal literature 1946, S. 131.)

[3] J. B. FREY, *Les Testaments des Douze Patriarches* in: Dictionnaire de la Bible, Supplement 1, Sp. 379 f. Siehe auch H. H. ROWLEY, *The Relevance of Apocalyptic*, (1947), S. 63, Anm. 3.

διπλοῦς, δίψυχος und διπρόσωπος, schildern den geteilten und gesplitterten Menschen, sein Wesen und seine Handlungen. Seine Doppelmoral, sein Schwanken nach verschiedenen Seiten werden kräftig verurteilt, und eine *radikale* Auffassung wird gegenüber allem Halben, Doppelten und Zwiefältigem vertreten: „das Ganze ist böse". — Hier tritt eine neue Tendenz in der spätjüdischen Frömmigkeit hervor, eine Reaktion gegen die gewöhnliche, rabbinische Schriftauslegung. „Man versucht aus dem Vielerlei kasuistischer Haarspalterei herauszukommen und *eine* Wurzel aller ethischen Haltung zu finden".[1] Der Begriff ἁπλότης, dessen Vorkommen und Anwendung, bilden in den Test. Patr. den beachtenswertesten Beweis für dieses Ringen nach der Einheit der ethischen Gesinnung. Das Gute ist eine Einheit und liegt nur in einer Richtung.

2. Die Begriffe ἁπλότης τῆς καρδίας und ἁπλότης τῶν ὀφθαλμῶν, die an mehreren Stellen der Test. Patr. vorkommen, sind Synonyme. Mit diesen Ausdrücken wird das religiöse *Motiv* bezeichnet, das hinter den Handlungen des Menschen steht. Das Hauptgewicht wird auf die *Echtheit*, Truglosigkeit und Aufrichtigkeit gelegt. Sie stellen die Grundbedingung für das rechte Gottesverhältnis von seiten des Menschen dar. Das Herz soll ganz und vollkommen auf Gott und seinen Willen gerichtet sein. Das Zentrum des Menschen, das Herz, ist entweder in der Gewalt des Guten oder Bösen. Darauf beruht seine ganze Lebenseinstellung. — Hier begegnen wir einem Vorstadium der *totalen* Forderung, die nach der Bergpredigt den Menschen des neuen Äons kennzeichnet. Es handelt sich darum, in Gehorsam gegen das *ganze* Gesetz des Herrn zu wandeln und nicht zu versuchen, die Gebote zu verdrehen oder mit ihnen „Vorwitz zu treiben".

3. Die Forderung nach Ganzheit umfasst — auf gleiche Weise wie תם — nicht bloss das Verhältnis zu Gott, sondern auch das Verhältnis zum Nächsten. In den Test. Patr. vereinigen sich zum ersten Mal im Frömmigkeitsleben des Judentums die beiden Gebote, die die Liebe zu Gott und die Liebe zum Nächsten betreffen. Die Bruderliebe soll ohne Hintergedanken oder Nebenabsichten ausgeübt werden. Sie soll vom Herzen kommen. Es gilt, *ganzherzig* im Verhältnis zu Gott und *weitherzig* im Verhältnis zu seinen Mitmenschen zu sein.

---

[1] PREISKER, *Das Ethos des Urchristentums* (1949), S. 73.

IV.

Ἁπλότης—ἁπλοῦς—ἁπλῶς als Ausdruck für die religiöse Ganzheitsforderung des Neuen Testaments.

1. Vorbemerkungen.

Im Neuen Testament entsprechen vor allem τελειότης—τέλειος—τελείως und ἁπλότης—ἁπλοῦς—ἁπλῶς den Ausdrücken תָּמִים—תָּם—תֹּם des Alten Testaments, die die religiöse Grundforderung bedeuten. Die neue Situation, die die Grundlage des Neuen Bundes bildet, kommt natürlich auch in diesen Termen und ihrem neutestamentlichen Gebrauch zum Ausdruck. „Im AT war die Bundestreue die grundlegende Tugend, dieses Durchtränktsein vom Geiste des Bundes, diese Liebe aus ganzem Herzen zu Jahve und zu seinem Mitisraeliten wie zu sich selbst; dieses nicht heimlich und abseits vom Ganzen seine eigenen Wege gehen; dieses ἁπλοῦς, τέλειος sein und nicht διπλοῦς, δίψυχος.“[1]

Der Unterschied zwischen jüdisch-pharisäischer und neutestamentlicher Betrachtung der Vollkommenheitsforderung geht z. B. klar aus Phil. 3,3 f. hervor. Der Apostel schildert darin einen früheren und einen gegenwärtigen Zustand seines Lebens. „Wir rühmen uns von Christo Jesu und verlassen uns nicht auf Fleisch, wiewohl ich auch habe, dass ich mich Fleisches rühmen könnte . . . κατὰ δικαιοσύνην τὴν ἐν νόμῳ γενόμενος ἄμεμπτος.“ Als Pharisäer hatte der Apostel den Glauben des Pharisäismus angenommen, dass es Möglichkeiten des Menschen gibt, Gottes Forderungen zu erfüllen und „*unsträflich*“ zu werden. Nun war aber ein neues Moment hinzugekommen: ἀλλὰ ἅτινα ἦν μοι κέρδη, ταῦτα ἥγημαι διὰ τὸν Χριστὸν ζημίαν. Für den Christen gibt es keinen anderen Weg zur Vollkommenheit als das τέλειος ἐν Χριστῷ, Kol. 1, 28.

Die neue Situation ist ganz und gar von Christus und seinem Einsatz abhängig. „Im Neuen Bund gründet sich die Bundestreue

[1] A. Fridrichsen, *Helgelse och fullkomlighet hos Paulus*, in: Den nya kyrkosynen (1945), S. 76.

C. Spicq, *La perfection chrétienne d'après l'Épître aux Hébreux*, in: Mélanges Chaine, (1950), S. 338 f.

auf der Erlösung und ist ihrem Wesen nach bestimmt davon. Die Liebe ist keine Gesinnung und Haltung, die, wo sie sich finden, dadurch gegeben sind, dass der Mensch sich darauf besinnt, was er hat und wozu er verpflichtet ist als Teil der religiösen Volksgemeinschaft, welcher er durch seine natürliche und historische Existenz angehört. Die Liebe hat vielmehr einen dunklen Hintergrund: Feindschaft gegen Gott, Sünde, Schuld, Gericht. Und diese Liebe hat die Rettung aus dem Verderben durch Gottes unbegreifliche Gnade und Christi Opfertat zur Voraussetzung. Dies gibt der Liebe eine stark persönliche Farbe und innere Spannung gegenüber dem alten Wesen. *Die Offenheit gegen Gott* ist das Werk des Geistes im Kampf gegen das alte Ich, das sein Leben für sich allein leben will. Dieser Kampf umfasst auch *die Offenheit gegen die Brüder*. Denn der Neue Bund ist das erlöste Gottesvolk auf Erden, geschaffen durch die Erlösertat Christi und in seiner Einheit Träger des Lebens Christi und der Kräfte der kommenden Welt. *Die Liebe zu Gott und die Liebe zu den Brüdern ist deshalb ein und dasselbe.* Sie ist die Frucht des Geistes und kann nur in der Kraft des Geistes leben: im Kampf gegen das Fleisch, gegen das alte gespaltene Ich und seinen dämonischen Willen, in allen Relationen zu Gott und dem Nächsten sich selbst genug zu sein. Die Liebe dagegen ist τέλειος und muss für ihre τελειότης streiten."[1]

Der neutestamentliche Inhalt von τέλειος geht am klarsten aus dem monumentalen Logion Matth. 5, 48 hervor: Ἔσεσθε οὖν ὑμεῖς τέλειοι ὡς ὁ πατὴρ ὑμῶν ὁ οὐράνιος τέλειός ἐστιν. Wie zeigt es sich, dass Gott τέλειος ist? Antwort: Er lässt seine Sonne aufgehen über die Bösen und über die Guten und lässt regnen über Gerechte und Ungerechte, Matth. 5, 45. Er ist der grosse und generöse Spender. Daraus ergibt sich, dass die neutestamentliche Auffassung von τέλειος nichts mit unserer modernen, abendländischen Auffassung des Begriffes Vollkommenheit[2] zu tun hat. Das Erbe von Hellas hat es, was diesen Begriff betrifft, mit sich gebracht, dass

[1] Fridrichsen, *op. cit.*, S. 76—77.

[2] Fridrichsen, *Fullkomlighetskravet i Jesu förkunnelse*, SvTK 9 (1933), S. 124—133.

F. C. Grant, *The Earliest Gospel*, (1943), S. 218—223.

H. Preisker, *Das Ethos des Urchristentums*, (1949), besonders S. 129—34.

Betr. die Auffassung von τέλειος bei Paulus siehe u. a. Ch. Guignebert, *Quelques remarques sur la perfection* (τελείωσις) *et ses voies dans le Mystère paulinien*, in: Rev d'Hist et Phil rel 1928, S. 412—429.

wir damit so gut wie ausschliesslich die *moralische* Vollendung der Persönlichkeit meinen. Der Grieche suchte eine ,,abstrakte, zeitlose Norm'', die als ein gleich bleibendes Ideal, als *Allgemeinbild des vollkommenen Menschen* vor seinem Auge stand. Nach diesem Ideal gestaltete er sein Leben zum Kunstwerk.[1] Vollkommenheit im biblischen Sinn dagegen ist nicht dasselbe wie irgendein allgemein ethisches Persönlichkeitsprinzip, sondern hat eine *echtreligiöse* Grundlage. ,,Hier ist *kein Raum für eine in sich geschlossene und harmonisch abgerundete Lebensgestalt*, für die Formung der Persönlichkeit zum Kunstwerk nach den Forderungen des Ideals des καλὸν κἀγαθόν.''[2] Hier handelt es sich um die Frage des Verhältnisses zu Gott selber: ,,ganz'' und ,,vollkommen'' ist allein der, welcher sich ganzherzig zu Gott hält, der im Bunde lebt, d. h. ungeteilt seine Liebe entgegennimmt und sich ganz hingibt, um ihm zu gehorchen und zu dienen.

Diese Ganzheitsforderung zeigt klar, wo die Frontlinie gegenüber Synagoge und Pharisäismus verläuft. Die pharisäische Frömmigkeit mit ihrem Streben, das Leben nach gewissen äusseren, genau festgestellten Normen zu gestalten und zu rationalisieren, bedeutet im Grunde einen Versuch, der *totalen* Forderung, der Forderung nach dem *ganzen* Menschen, auszuweichen. Werke können niemals diese Forderung ersetzen, die es auf das ganze Herz abgesehen hat, denn, ,,aus dem Herzen kommt das Leben'', Prov. 4, 23.

Hier beginnt nun das andere neutestamentliche Wort, womit תֹּם—תָּם—תָּמִים wiedergegeben wird, der Begriff ἁπλότης—ἁπλοῦς—ἁπλῶς, eine bedeutende Rolle zu spielen. Besonders ἁπλότης τῆς καρδίας ist ein inhaltsreicher und wichtiger Begriff im NT. ,,Das Herz'' bedeutet im biblischen Sprachgebrauch das religiöse Zentralorgan des Menschen. Mit dem Herzen glaubt man, Röm. 10, 10. Es ist deshalb von ausserordentlicher Bedeutung für jeden Jünger, ἁπλότης τῆς καρδίας zu erwerben und zu behalten.

---

[1] W. Eichrodt, *Das Menschenverständnis des Alten Testaments*, (1944), AbhTh ATN 4, S. 23.

Vgl. H. Windisch, Der Sinn der Bergpredigt, 2. Aufl., (1937), S. 60—61.

[2] Eichrodt, *op. cit.* S. 25.

Vgl. R. Bultmann, *Das Urchristentum im Rahmen der antiken Religionen*, (1949), S. 238: „Den Begriff des Ganzen gibt das griech. τέλειος Matth. 5, 48 wieder, das also nicht im griechischen Sinne die Vollkommenheit als höchste Stufe einer Entwicklung meint." Vgl. auch S. 50 und R. Bultmann, *Jesus*, (1929), S. 81 f. und 102 f.

2. ῾Απλότης—ἁπλοῦς—ἁπλῶς im Neuen Testament.

Im Neuen Testament kommen das Substantiv ἁπλότης siebenmal, das Adjektiv ἁπλοῦς einmal und das Adverb ἁπλῶς auch einmal vor. Wir wollen nun den Inhalt dieses neutestamentlichen Begriffes untersuchen.

1.–Apg. 2, 46.

Im zweiten Kapitel der Apostelgeschichte kommt — im Zusammenhang mit der Schilderung des täglichen Lebens in der Urgemeinde Jerusalems — der Ausdruck ἐν ἀφελότητι καρδίας vor, 2, 46. ᾿Αφελότης καρδίας dürfte hier dieselbe Bedeutung haben wie ἁπλότης.[1] Aus dem Text geht hervor, dass die Christen Jerusalems wie vorher an der Feier des jüdischen Gottesdienstes im Heiligtum teilnahmen, und das Brotbrechen bei sich zu Hause[2] feierten. „Sie brachen Brot und assen ἐν ἀγαλλιάσει καὶ ἀφελότητι καρδίας."

Das Wort ἀγαλλίασις, das in diesem Zusammenhang einen deutlichen eschatologischen Klang hat, drückt hier die Freude über Gottes Erlösungstat in Christus aus, Apg. 2, 22—24:

(22) den Mann, von Gott unter euch mit Taten und Wundern und Zeichen erwiesen, welche Gott durch ihn tat unter euch (wie denn auch ihr selbst wisset),
(23) denselben (nachdem er aus bedachtem Rat und Vorsehung Gottes übergeben war) habt ihr genommen durch die Hände der Ungerechten und ihn angeheftet und erwürget.
(24) Den hat Gott auferweckt, und aufgelöst die Schmerzen des Todes, wie es denn unmöglich war, dass er sollte von ihm gehalten werden.

Was die Bedeutung von ἀγαλλίασις betrifft, so ist es klar, dass der Ausdruck von der kultischen Situation aus gedeutet werden muss, die entsprechend diesem Text vorliegt. Es handelt sich hier um *die kultische Festfreude*,[3] und das Wort selbst hat einen aktiven und demonstrativen Charakter: „Nicht die *Stimmung* beliebiger Freude wird durch das Wort bezeichnet, sondern das in der ganzen *Haltung* sich ausprägende Bewusstsein freudigen Stolzes. Die *Äusserung* solchen Stolzes (auf die jedoch bei dem

---

[1] Vettius Valens, *Anthol. libri*, S. 153, 30; 240, 15.
[2] Cullmann, *Urchristentum und Gottesdienst*, (1944), AbhThANT 3, S. 9,
[3] Bultmann, ἀγαλλίασις, ThWb I., S. 19.
Cullmann, *op. cit.*, S. 14, Apg. 2, 46: „ausgelassene Freude".

Worte nicht reflektiert zu sein braucht) hat nicht den Charakter der Mitteilung, sondern den der *Demonstration.*‘‘[1]

Mit Hilfe eines reichen und anschaulichen Textmaterials weist REICKE[2] darauf hin, dass das Motiv der Festfreude hier am besten von alttestamentlichen Vorbildern aus zu verstehen ist. Dieses Motiv hat seine eigentliche Wurzel in der alttestamentlichen Festideologie, besonders dort, wo es sich um die Jahresfeste handelt. Bei den israelitischen Jahresfesten — wie sie z. B. in den sogenannten Thronbesteigungs-Psalmen des Psalters zum Ausdruck kommen — war eben die jubelnde und jauchzende Festfreude das Moment, das der ganzen Feierlichkeit den speziellen Charakter gab. Freilich waren mit dieser Festfreude ernstliche Gefahren verbunden, was besonders aus den Warnungen der Propheten hervorgeht. Speise und Trank in reichlicher Menge, Gesang, Spiel und Tanz und auch in gewissen Fällen sexuelle Hemmungslosigkeit drohten in ,,fleischliche Ausschweifungen, die nur allzu leicht mit der allgemeinen Ausgelassenheit im Rahmen einer Jahresfeier entstanden‘‘[3], auszuarten.

Welche Bedeutung hat das ἐν ἀφελότητι καρδίας in diesem Zusammenhang? Aus dem früheren Kapitel über ἁπλότης während der intertestamentalen Periode geht hervor, dass der Ausdruck ἁπλότης καρδίας die einheitliche und ganzherzige Einstellung bezeichnet, die die Grundbedingung und Hauptvoraussetzung für das Verhältnis des Menschen zu Gott ist. Es handelt sich um die ungeheuchelte Aufrichtigkeit des Herzens: sie ist das religiöse Motiv, das — von Seiten des Menschen gesehen — dem Gottesverhältnis selber seinen entscheidenden Charakter gibt. Im Zusammenhang mit Apg. 2, 46 scheint der Ausdruck ἐν ἀφελότητι καρδίας eventuellen Missverständnissen vorbeugen zu wollen, die entstehen konnten, wenn das urchristliche Brotbrechen mit dem Wort ἀγαλλίασις, Festfreude, geschildert wird. Nach dem Pfingstbericht in Apg. 2 waren solche Missverständnisse nicht ausgeschlossen. ,,Als die Umgebung bei dieser Gelegenheit die Christen verdächtigen wollte, indem sie behauptete, die mit Zungen redenden Gläubigen hätten sich durch Wein berauscht, leugnet Petrus mit Nachdruck jede

---

[1] BULTMANN, *op. cit.*, S. 18.

[2] REICKE, *Diakonie, Festfreude und Zelos in Verbindung mit der altchristlichen Agapenfeier*, (UUÅ. 1951: 5), S. 167 f.

[3] REICKE, *op. cit.*, S. 204.

Wahrheit dieser Annahme und bezeichnet ihren Zustand als reine und heilige Begeisterung, Apg. 2, 13 f.''[1] Der Ausdruck ἐν ἀφελότητι καρδίας betont in diesem Zusammenhang, dass diese urchristliche Festfreude *rein* und *unschuldig* ist. Man wird hier besonders an die Beschreibung von ὁ ἁπλοῦς erinnert, die sich in Kapitel 4 von Issachars Testament findet, ein Lobgesang auf die Einfachheit:

> Ὁ ἁπλοῦς begehrt nicht Gold ... nach mannigfacher Speise verlangt er nicht, ausgezeichnete Kleidung will er nicht ... Er wartet allein den Willen Gottes ab. Neid wird nicht in seine Gedanken kommen, Missgunst brennt nicht seine Seele aus und er sinnt nicht auf Erwerb in Habsucht. Er wandelt nämlich in Aufrichtigkeit des Lebens und sieht alles in Einfalt.

Im gleichen Sinn deutet SCHLATTER[2] Apg. 2, 46:

> Einfach, ohne Prunk und Sinnesreiz ging es bei diesen gemeinsamen Mahlzeiten zu, doch war es nicht eine gezwungene und äusserlich ihnen aufgenötigte Einfachheit, sondern sie nahmen die Speise mit Einfalt des Herzens. Ihre Wünsche gingen nicht auf Vielerlei und Kostbares, sie liessen ihr Herz nicht zerrütten durch fleischliche Triebe. Weil die bedürfnislose, für das Vorhandene dankbare Einfalt die Art ihres Herzens war, bildeten sie zusammen eine fröhliche Tischgenossenschaft, die Gott zu loben verstand.

2. – Röm. 12, 8a.

Ὁ μεταδιδοὺς ἐν ἁπλότητι.

Nachdem Paulus in Röm. 11 seine Schilderung von Israels Erwählung und schliesslichem Schicksal abgeschlossen hat, folgt in Kap. 12 eine Reihe von Ermahnungen und praktischen Anwendungen der vorher dargestellten Auffassung. Mit dem Bild des einen Körpers, der viele Glieder hat, will der Apostel daran erinnern, dass der Christ kein isoliertes Individuum, sondern ein Glied eines geistigen Organismus ist, wo jeder einzelne seine besondere und bestimmte Aufgabe, als der ἐκκλησία Χριστοῦ angehörig, zu erfüllen hat.

---

[1] REICKE, *op. cit.*, S. 204.

[2] SCHLATTER, *Erläuterungen zum Neuen Testament I*, (1908), S. 850. Siehe auch E. G. GULIN, *Die Freude im Neuen Testament I*, Jesus, Urgemeinde, Paulus, (1923), S. 125: „Die ἀφελότης καρδίας bedeutet Herzenseinfalt, d. h. einen geistgewirkten Zustand, in dem die völlige Offenheit und Aufrichtigkeit vor Gott zum Ausdruck kommt; die Ananias-Saphira-Geschichte bildet den negativen Kommentar zu dieser Eigenschaft.“ PREUSCHEN, *Die Apostelgeschichte*, (1912) HNT 4: 1, S. 17 meint, dass, da der Kontext hier von einem *Essen* spricht, ἀφελότης καρδίας auf eine Einfachheit der Mahlzeiten zu beziehen wäre.

Diese Aufgaben sind χαρίσματα, V. 6, gewirkt vom Geiste. Die Ermahnungen gehen deshalb darauf hinaus, dass alle einander und damit der Einheit dienen mögen. Jeder soll seine Gnadengabe verwalten, „so dass der Inhaber der Gefahr entgeht, sich den Besitz vieler Gaben zwar einzubilden, aber wahrscheinlich keine ordentlich, d. h. zu allgemeinem Wohl zu verwerten".[1] Jedes χάρισμα soll ganz ausgenützt werden, so dass der Dienst und Einsatz, die in diesem Sinn für das Wohl der Gesamtheit geleistet werden wie aus einem Stück gegossen seien.

Zu den Diensten innerhalb der Gemeinde rechnet nun Paulus vor allem die Gnadengaben der Prophetie und des Unterrichts. Es ist indessen charakteristisch für die urchristliche Auffassung, dass der Barmherzigkeit Ausübende und der Gaben Austeilende in gleichem Mass zu denen gezählt werden, die eine Gabe besitzen, eine Gnadengabe, die sie im Dienst der Gemeinde gebrauchen.

Die Ermahnungen, die der Apostel gibt, gelten der *Art und Weise*, wie die Fürsorge für die Armen und Bedürftigen ausgeübt werden soll. Barmherzigkeit soll mit Freude erwiesen werden. Vgl. 2. Kor. 9, 7: „einen fröhlichen Geber hat Gott lieb". Im gleichen Geist soll der, welcher Gaben austeilt, handeln, ἐν ἁπλότητι. Einige Ausleger[2] deuten hier ἁπλότης = liberalitas und motivieren ihre Meinung so, dass es zusammen mit dem Wort geben steht. Es scheint indessen kein zureichender Anlass vorzuliegen — wir kommen weiter unten auf diese Frage noch zurück —, von der ursprünglichen Bedeutung von ἁπλότης = simplicitas abzuweichen, die einen guten Sinn ergibt. „Wer mitteilt, soll es ohne Nebengedanken, ohne ein stilles Abrechnen tun, alles um der Sache willen, nicht im Gedanken an eigene Verdienste, an Lohn oder Lob."[3]

Vulgata: in simplicitate.
LUTHER: einfältiglich.
Rev. Version: with simplicity.
THEODORETOS[4]: μὴ τὴν τῶν ἀνθρώπων θηρώμενος δόξαν, ἀλλὰ τὴν χρείαν τοῦ δεομένου πληρῶν.

[1] JÜLICHER, *Der Brief an die Römer,* in: WEISS 2, (1917), S. 311.

[2] Z. B. H. ALFORD, *The Greek Testament,* (1871), ad. loc., ROPES, *Epistle of St. James,* in: ICC, (1916), S. 140.

[3] JÜLICHER, *op. cit.,* S. 312.

[4] III 132 Sch. Catene 443, 14, angeführt nach H. LIETZMANN, HNT 3 (1913), ad. loc.

STRACK-BILLERBECK[1]: „ἐν ἁπλότητι in Einfalt, soviel wie um Gottes willen, ohne selbstsüchtigen Nebenabsichten".

SCHLATTER[2]: „die Einfalt, die sich von keinen habsüchtigen und ehrgeizigen Nebengedanken stören lässt".

LAGRANGE[3]: „C'est donner par bonté, simplement pour donner, sans chercher un intérêt détourné, ni même l'estime générale, nous dirions: ne pas songer à figurer sur une liste de souscriptions".

3. – *Die Jerusalem-Kollekte.*

Im Zusammenhang mit der Einsammlung[4] für die armen Christen Jerusalems (Apg. 11, 29; 24, 17; Röm. 15, 25 f.; 1. Kor. 16, 1 f. und Gal. 2, 10) kommt ἁπλότης *dreimal* vor: 2. Kor. 8, 2; 9, 11. 13.

In den beiden Kollektkapiteln, 2. Kor. 8—9, nimmt ἁπλότης eine zentrale Stellung ein. Es ist ein Schlüsselwort und gibt eine Beschreibung der Gesinnung und des Motivs, die nach der Meinung des Apostels eine wichtige Voraussetzung für die rechte Durchführung dieses Hilfswerks bilden.

Paulus liegt die Jerusalemhilfe sehr am Herzen, wovon die beiden Briefe an die Gemeinde von Korinth deutlich Zeugenschaft ablegen. Die Armut war offenbar bei den Christen Jerusalems grösser als an anderen Orten der Urkirche. „Πτωχοί sind nicht Ebjonim, sondern, wie Röm. 15, 26 deutlich zeigt, wirklich Arme, allerdings im weitesten Umfang."[5] SCHLATTER[6] schildert die Lage folgendermassen: „In Jerusalem endete durch den Riss, der sich zwischen der Christenheit und der Judenschaft auftat, alle natürliche Gemeinschaft und Freundschaft. Jede Arbeitsgelegenheit wird den Christen verweigert; der jüdische Meister entlässt den Arbeiter, wenn er Christ geworden ist; der jüdische Vater enterbt die Kinder; der jüdische Sohn verweigert den Eltern die Hilfe. Daher wurde die Not hier so gross wie an keinem anderen Orte."

Der Apostel sucht freilich mit keinem einzigen Wort das Mitleid mit den Glaubensgenossen der heiligen Stadt zu erwecken oder

---

[1] STRACK-BILLERBECK, *Kommentar zum NT aus Talmud und Midrasch* III, (1926), S. 296.

[2] SCHLATTER, *Erläuterungen II*, S. 152.

[3] LAGRANGE, *Épitre aux Romains*, (1950), S. 300.

[4] KNOX, *St. Paul and the Church of Jerusalem*, (1925), S. 284 f.

[5] OEPKE, *Das neue Gottesvolk*, (1950), S. 183[2].

[6] SCHLATTER, *Erläuterungen II*, S. 327.

überhaupt ihre bedrückte Lage zu schildern oder auszumalen, um dadurch zur Mildtätigkeit anzuregen. Schon die *Wortwahl*, die diese Einsammlung betrifft, zeigt, dass es Paulus nicht bloss darauf ankam, möglichst grosse Summen für die Armen Jerusalems zustande zu bringen. „Paulus sagt in diesen Kapiteln nie direkt Kollekte, λογεία, sondern wählt immer Umschreibungen: χάρις 8, 6. 7. 19, διακονία 8, 4; 9, 1. 12. 13. (8, 19. 20), ἁδρότης 8, 20, εὐλογία 9, 5, λειτουργία 9, 12, κοινωνία 9, 13."[1]

Die Jerusalemhilfe bedeutet zwar eine Wohltat für die Armen der Muttergemeinde in Jerusalem, aber die ganze Frage der Kollekte und ihre Absicht müssen in einem grösseren Zusammenhang gesehen werden. „Das gesamte Wirken des Apostels kann als ein *Kampf für die Einheit der Kirche* verstanden werden ... Die eifrig betriebene Kollekte in den paulinischen Gemeinden für die armen Heiligen von Jerusalem sollte jedenfalls auch dem Einheitsgedanken dienen."[2] Jerusalem hat eine besondere Stellung als die Muttergemeinde der Kirche.[3] BULTMANN betont, dass Jerusalem auch für Paulus als das Zentrum der Gesamtgemeinde gilt, und der Apostel „legt allen Wert darauf, dass die heidenchristlichen Gemeinden, denen dieser Gedanke an sich fern liegen musste, den Zusammenhang mit Jerusalem festhalten ... Die Kollekte hat nicht nur den Sinn einer einfachen Wohltat, sondern den eines Glaubensaktes, sofern sie den Zusammenschluss mit der Heilsgeschichte dokumentiert."[4] Es wäre eine Übertreibung, mit HOLL[5] die Jerusalemhilfe als eine Kirchensteuer zu bezeichnen, aber „die Kollekte bleibt doch eine Anerkennung der Vorzugsstellung der Muttergemeinde und das Verhältnis zwischen ‚Jerusalem' und ‚Diaspora' in der Kirche dasselbe wie im Judentum".[6]

[1] LIETZMANN, *An die Korinther II*, in HNT 3: 1, (1913), S. 199.

DEISSMANN, *Bibelstudien*, (1895), S. 139—141; derselbe Verf., *Neue Bibelstudien*, (1897), S. 46—47.

[2] MEINERTZ, *Theologie des NT.s, II*, (1950), S. 162.

[3] Betr. die vermeintlichen Gegensätze Gal. 1. 2 und Apg. siehe SCHLIER, *Der Brief an die Galater*, 10 Auf., (1949), S. 76 f. und BRUN-FRIDRICHSEN, *Paulus und die Urgemeinde*, (1921), S. 48 f.

[4] BULTMANN, *Theologie des NT*, (1948), S. 62. Siehe auch LOHMEYER, *Grundlagen paulinischer Theologie*, (1929), S. 172 f.

[5] HOLL, *Gesammelte Aufsätze II*, (1928), S. 58 f.

[6] DAHL, *Das Volk Gottes*, (1941), S. 315, Anm. 60. — OEPKE, *op. cit.*, S. 183[2] betont: „massgebend ist schliesslich doch nicht einfache Bruderliebe, sondern die geistliche Priorität der Urgemeinde." S. 183: „Die Kollekte ist ein kirchenpolitischer

3 a. – 2 Kor. 8, 2.

(1) Γνωρίζομεν δὲ ὑμῖν, ἀδελφοί, τὴν χάριν τοῦ θεοῦ τὴν δεδομένην ἐν ταῖς ἐκκλησίαις τῆς Μακεδονίας, (2) ὅτι ἐν πολλῇ δοκιμῇ θλίψεως ἡ περισσεία τῆς χαρᾶς αὐτῶν καὶ ἡ κατὰ βάθους πτωχεία αὐτῶν ἐπερίσσευσεν εἰς τὸ πλοῦτος τῆς ἁπλότητος αὐτῶν.

Um die korinthische Gemeinde zu einem vollen Einsatz für die Jerusalemhilfe anzuspornen, erzählt Paulus in V. 1, was die Gnade Gottes in dieser Hinsicht schon in der mazedonischen Märtyrerkirche zustande gebracht hat. Mit malenden und expressiven Ausdrücken schildert er, wie die Fülle ihrer Freude und ihre tiefe Armut ἐν πολλῇ δοκιμῇ θλίψεως überströmend geworden sind und ein wunderbares Resultat gezeigt haben: einen Reichtum an ἁπλότης. Welche Bedeutung hat nun ἁπλότης hier? Sowohl Übersetzer wie Ausleger haben variierende Vorschläge. ODEBERG[1] betont, dass ἁπλότης, wenn man es hier mit Freigebigkeit übersetzt, „eigentlich Einfachheit bedeutet, Einheit, die Eigenschaft, sich auf *eine* Sache einzustellen, in *einer* Sache gesammelt zu sein. Die mazedonischen Christen gingen völlig in der Arbeit auf, ihren bedrückten Brüdern Hilfe zu bringen . . .“ „Die Freigebigkeit, um die es sich hier handelt, ist sowohl die objektive wie subjektive Freigebigkeit, d. h. beide zugleich. Vielleicht ist dabei die subjektive Seite die wichtigere: die Freude, zu geben, die Bereitschaft und der Eifer, Mittel zu finden, um den notleidenden Brüdern beizustehen. Aber diese Bereitschaft findet natürlich ihren Ausdruck: sie wird zur freigebigen Gabe.“[2]

Vulgata übersetzt hier wie an übrigen Stellen des 2. Kor. ἁπλότης mit s i m p l i c i t a s.

LUTHER lässt beide Gesichtspunkte zum Ausdruck kommen: „sie haben reichlich gegeben in aller Einfalt“. *Die schwedische Kirchenbibel* folgt Luther: „av gott hjärta hava de givit rikliga gåvor“.

Rev. Version berücksichtigt in ihrer Übersetzung dagegen nur den einen Gesichtspunkt: „their deep poverty abounded into the riches of their liberality“.

Akt, der die geistliche Zugehörigkeit der Heidenchristen zum Gottesvolk demonstriert.“ Siehe auch MUNCK, *Israel og Hedningerne i det Ny Testamente,* in DTT 1951, S. 70 f. und B. SUNDKLER, *Jésus et les païens,* in: AM VI, (1937), S. 22 f. Über die Rolle, die Jerusalem in der Theologie von Paulus spielt, siehe auch FRIDRICHSEN, *The Apostle and his Message,* (1947), S. 22. Anm. 25.

[1] ODEBERG, *Pauli brev till korintierna,* in: TNT VII, (1944), S. 417 f.

[2] ODEBERG, *op. cit.,* S. 423.

WINDISCH[1] ad. loc.: „Paulus spricht zunächst nicht von reichem Ertrag, sondern nur von einer reichlich vorhandenen Gesinnung, die ihn auswirkte und die er ἁπλότης nennt ... ʽΑπλότης – die zu Freigebigkeit leitende Gutherzigkeit und Selbstlosigkeit, oder die durch keine egoistischen Nebenrücksichten, vielmehr allein durch die Liebe zum notleidenden Bruder bestimmte Gebefreudigkeit".

H. J. HOLTZMANN[2]: „ʽΑπλότης als Tugend des Gebers — 2. Kor. 8, 2; 9, 11. 13; Röm. 12, 8 — willig und ‚einfältig' geben, ohne Hintergedanken und Nebenzwecke".

Die gleiche Auffassung finden wir u. a. bei BAUER[3], BAUERNFEIND[4], BOUSSET[5], O. HOLTZMANN[6], LIETZMANN[7], ODEBERG[8], REICKE[9] und RIESENFELD.[10]

3 b. – 2 Kor. 9, 11.

(10) ʽΟ δὲ ἐπιχορηγῶν σπέρμα τῷ σπείροντι καὶ ἄρτον εἰς βρῶσιν χορηγήσει καὶ πληθυνεῖ τὸν σπόρον ὑμῶν καὶ αὐξήσει τὰ γενήματα τῆς δικαιοσύνης ὑμῶν.

(11) ἐν παντὶ πλουτιζόμενοι εἰς πᾶσαν ἁπλότητα, ἥτις κατεργάζεται δι' ἡμῶν εὐχαριστίαν τῷ θεῷ.

Am Ende des 9. Kapitels fasst Paulus seine Darstellung im Abschnitt 8—9 zusammen. Er konzentriert hier seine Gesichtspunkte und vor allen Dingen seine *Motivierung* des richtigen Gebens. Der Abschnitt 9, 6—15 entfaltet sich dabei zu einer in-

---

[1] WINDISCH, *II. Korintherbrief*, (1924), in: MEYER, S. 244. — SICKENBERGER, *Die Briefe des Heiligen Paulus an die Korinther und Römer*, (1932), schreibt ad. loc.: „Eine einfache, schlichte, von selbstsüchtigen Nebenabsichten freie Gesinnung haben die Mazedonier in reichlichstem Masse an den Tag gelegt". — ALLO, *Seconde Épître aux Corinthiens*, (1937), ad. loc.: „ici il veut certainement dire ‚generosité simple', sans calcul."

[2] H. J. HOLTZMANN, *Lehrbuch der Neutestamentlichen Theologie II*, (1911), S. 172—173.

[3] BAUER, *Griech.-Deutsches Wörterbuch zu den Schriften des NT.s*, 1949. Siehe ἁπλότης.

[4] BAUERNFEIND, *Th Wb I*, S. 386.

[5] BOUSSET, *Der Zweite Brief an die Korinther*, in: WEISS II, ad. loc.

[6] O. HOLTZMANN, *Das Neue Testament II*, (1926), ad. loc.

[7] LIETZMANN, *op. cit.*, ad. loc.

[8] ODEBERG, *op. cit.*, ad. loc.

[9] REICKE, *op. cit.*, S. 204.

[10] H. RIESENFELD, ΑΠΛΩΣ. Zu Jak. 1, 5, (1944), S. 35, Coniectanea Neotestamentica IX.

spirierten Schilderung der *ganzherzigen Lebenshaltung*, die der Apostel bei der Gemeinde zu finden wünscht und die sie in ihrem gesamten Dasein als ἐκκλησία Χριστοῦ kennzeichnen und gestalten soll.

Im Anschluss an alttestamentliche Motive schärft Paulus seinen Lesern Art und Charakter des rechten Gebens ein. Das AT hat einen Begriff des Gebens und der Gaben, der nicht zuletzt diesen Neuchristen von heidnischer Herkunft fremd und überraschend gewesen sein muss. PEDERSEN beschreibt die alttestamentliche Auffassung folgendermassen: ,,We know the basis of the value and power of the gift. It is not something material, but part of the psychic entirety of the man. *Gifts are therefore always spiritual gifts.* Like good words and good deeds they carry something from the soul of the one into the heart of the other; they not only bring tidings of good will, they bring good will itself, because they belong to the entirety of the soul. The gift is not an expression of sentiment; it is a necessary result of a real relation between men, and itself creates or strengthens a relation of this kind''.[1]

Versucht man, den Inhalt von 2. Kor. 9, 6—15 zu analysieren, so treten *drei Gesichtspunkte* hervor, die der Apostel als wesentlich *für ein rechtes Geben* ansieht.

Erstens: Das Geben soll *reichlich* sein, ὡς εὐλογίαν καὶ μὴ ὡς πλεονεξίαν (= ,,Gabe wie sie sich der Geiz mühsam abringt''[2]) V. 5. Das Bild von Saat und Ernte in V. 6 betont weiterhin diese Wahrheit und ganz besonders die einander entgegengesetzten Ausdrücke: φειδομένως und ἐπ' εὐλογίαις, sparsam und mit vollen Händen.

Zweitens: Das Geben soll *vom Herzen* kommen, V. 7, es soll mit Bereitschaft und Freude und nicht mit Unlust oder Zwang geschehen, μὴ ἐκ λύπης ἢ ἐξ ἀνάγκης. Gott liebt einen frohen Geber. Es ist deutlich von besonderem Gewicht für den Apostel, *wie* das Geben geschieht: das Motiv soll rein sein, — wie sehr es ihm auch daran liegt, dass die Gabe reichlich ausfallen möge. Wenn in V. 7 betont wird, dass das Geben ἕκαστος καθὼς προήρηται τῇ καρδίᾳ sein soll, dürfte hier die Anwendung gerade des Wortes καρδία nicht ohne Absicht sein. Vorher[3] haben wir 1. Chron. 29, 17 behandelt, wo die LXX gerade im Zusammenhang mit dem Worte g e b e n ἐν ἁπλό-

[1] PEDERSEN, *Israel I—II*, S. 296.

[2] BAUER, *Griech.-Deutsches Wörterbuch*, 1937, siehe πλεονεξία.

[3] Siehe Kap. III, S. 54 f.

τητι καρδίας haben. Es handelt sich dort um ein Geben *aus ganzem und aufrichtigem Herzen*, ohne Nebenabsichten oder Hintergedanken.

Drittens: Die neue Lebensart, die sich im Geben ausdrückt, ist nicht etwas, was aus dem Menschen selbst kommt, sondern *Gottes eigenes Werk*, eine Frucht des Geistes in der Gemeinde. Wie der Apostel in 2. Kor. 8, 9 Christus als ein Beispiel für die Korinther darstellt, wählt er hier Gottes eigenes generöses Handeln als Vorbild und Inspirationsquelle. In V. 9 zitiert Paulus Ps. 112, 9, wo er Gott selbst das Subjekt sein lässt:

Er streut aus und gibt den Armen;
seine Gerechtigkeit bleibt ewiglich.

Über das Verbum σκορπίζειν, das Paulus nach den LXX anwendet, schreibt BENGEL[1] mit Recht: ,,Der Ausdruck ist gar trefflich gewählt für's Wohltun. Das Ausstreuen geschieht mit voller Hand und ohne ängstliches Nachdenken, wo jedes Körnlein hinfallen möchte.'' Die vielfache Anwendung von περισσεύειν 8, 2. 7 und 9, 8—12, περισσεία 8, 2 und περίσσευμα 8, 14 wie πλοῦτος 8, 2 und πλουτίζειν 9, 11 erweckt Assoziationen in derselben Richtung. Das Ziel, das der Apostel der Gemeinde Christi vor Augen stellt, drückt er in 1. Kor. 15, 58 mit folgenden Worten aus: περισσεύοντες ἐν τῷ ἔργῳ τοῦ κυρίου πάντοτε.

Paulus betont die göttliche Freigebigkeit weiterhin in V. 10. Gott gibt nicht nur ,,Saat zum Säen'', sondern auch ,,Brot zur Speise'', d. h. Frucht und Resultat des Säens. In gleicher Weise wird Gott den Korinthern ,,Samen zur Aussaat'', d. h. alles geben, was sie brauchen, um freigebig schenken zu können. Aus diesem Geben wird weiterhin Segen hervorspriessen: Gott wird es sich mehren und die Früchte ihrer Gerechtigkeit gedeihen lassen, V. 10 (vgl. Prov. 11, 24—25). Von dieser Vollkommenheit der göttlichen Liebe und Generosität ohnegleichen aus (vgl. Matth. 5, 44—48 und Luk. 6, 35—36) malt der Apostel ein strahlendes Zukunftsbild für die Korinther, V. 9—10. Durch Gottes Gnade, die mit Macht und Überfluss unter ihnen wirken kann, werden sie reich sein:

ἐν παντὶ πλουτιζόμενοι εἰς πᾶσαν ἁπλότητα.

---

[1] BENGEL, *Gnomon II*, (1860), S. 246.

Mit dem Hinweis auf 2. Kor. 8, 2; 9, 11. 13 betont CHARLES — wie wir früher[1] gesehen haben —, dass ἁπλότης allmählich eine Entwicklung durchgemacht hat. Aus Issachars Testament geht hervor, dass ἁπλότης an fast allen Stellen die Bedeutung von simplicitas, „soundness of heart" hat. CHARLES[2] geht vom Test. I. 3, 8 aus, wo Issachar sagt, dass er den Armen und Bedürftigen ἐν ἁπλότητι καρδίας gegeben habe, und behauptet, dass dieses Geben, selbstlos und ohne Nebenabsichten, wie es dargestellt wird, „*drew to itself the character of generosity and liberality*" .Entsprechend dieser Auffassung deutet CHARLES ἁπλότης an den hier oben angeführten Stellen als „liberality".

Aus der obigen Überlegung geht indessen hervor, dass es eine Reihe von anderen Ausdrücken und Bildern gibt, die der Apostel anwendet, wenn es sich darum handelt, seinen Lesern das *freigebige* und *generöse* Geben einzuschärfen. Ἁπλότης repräsentiert hier nicht das *Resultat* des Gebens (= eine freigebige Gabe), sondern das *Motiv*, das an sich die Voraussetzung für jede Freigebigkeit, d. h. den vom Geist gewirkten *ganzherzigen Willen, zu geben*, die Gebefreudigkeit, ist.

3 c. – 2. Kor. 9, 13.

Hier tritt besonders der vorher betonte, *Gemeinschaft und Eintracht schaffende* Charakter des Hilfswerks für Jerusalem hervor. Der Apostel nennt die Einsammlung in diesem Zusammenhang eine λειτουργία und unterstreicht noch mehr ihre Bedeutung, wenn er schreibt, dass ἡ διακονία τῆς λειτουργίας ταύτης, V. 12, nicht bloss dem Mangel der Heiligen abhelfen, sondern auch weiterhin Segen mit sich führen wird: viele Dankgebete werden dadurch zu Gott aufsteigen. Nicht weniger als dreimal, V. 11, 12 und 13, betont Paulus dieses Moment, und gerade ἁπλότης ist in V. 11 die Tugend, die das Dankgebet hervorruft, (vgl. Matth. 5, 16[3]: „dass sie eure guten Werke sehen und euren Vater im Himmel preisen" und 1. Petr. 2, 12: „eure guten Werke sehen und Gott preisen"). In diesem Zusammenhang kommt ἁπλότης wieder einmal vor, V. 13:

---

[1] S. 69 f.

[2] CHARLES, *Testaments*, S. 105.

[3] REICKE, *The New Testament Conception of Reward*, Mélanges Goguel, (1950), S. 200—201.

Viele werden Gott preisen über euer untertäniges Bekenntnis des Evangeliums Christi und ἐπὶ τῇ ἁπλότητι τῆς κοινωνίας εἰς αὐτοὺς καὶ εἰς πάντας.

Die Gemeinde von Korinth, die wie alle anderen heidenchristlichen Gemeinden so grosse geistliche Geschenke von der Muttergemeinde in Jerusalem empfangen hat, darf nun durch die Teilnahme an dieser Gabe einen deutlichen Beweis ihrer Zugehörigkeit mit den Glaubensbrüdern der heiligen Stadt geben, Röm. 15, 27. Diese Gabe ist kein Almosen, sondern ebenso Dankespflicht[1] wie „ihres Christseins Bewährung[2]". Es wird dadurch offenbar, „dass die Korinther mit der Gemeinde Jerusalems und mit allen Gemeinden in eine grosse, feste Verbundenheit gebracht sind, so dass der Herr sie alle zu einer einzigen Gemeinde vereinigt, in der jeder für den anderen sorgt[3]".

Was die Bedeutung von ἁπλότης 9, 13 betrifft, so scheint kein Anlass vorzuliegen, von der eigentlichen Bedeutung des Ausdruckes abzugehen. Die korinthische Gemeinde gibt durch ihre Teilnahme an der Jerusalemhilfe einen Beweis für eine *ganzherzige Gemeinschaft* sowohl mit der Muttergemeinde Jerusalems als auch mit allen anderen Gemeinden. HAUCK[4] ist der gleichen Meinung und betont, dass in Röm. 15, 26, das Abstraktum κοινωνία zum Konkretum Kollekte wird. „Dagegen hat in 2. Kor. 9, 13 ἁπλότητι τῆς κοινωνίας εἰς αὐτοὺς καὶ εἰς πάντας wohl den aktiven und abstrakten Sinn: aufrichtiges und bereitwilliges Anteilgeben". Übersetzt man hier κοινωνία mit Kollekte, kann εἰς πάντας nicht auf natürliche Weise in den Zusammenhang eingefügt werden. Für Paulus ist die Einheit der Kirche eine Lebensbedingung, und er sieht die Jerusalemhilfe als einen Ausdruck dafür an, „dass in der Kirche Christi die Heiden nicht ohne die Juden und die Juden nicht ohne die Heiden leben können, — die Juden wie die Heiden müssen Gott für die Gabe danken, die sie durch die andere Gruppe erhalten haben, und so vereinigen sich in der Kirche Heiden und Juden im Lobe Gottes".[5]

[1] NYGREN, *Pauli brev till romarna*, in: TNT VI, (1944), S. 454.

[2] WENDLAND, *Die Briefe an die Korinther*, in: NTD 7, (1948), S. 150.

[3] SCLATTER, *Erläuterungen II*, S. 405.

[4] HAUCK, *Th Wb III*, S. 809 f. Siehe auch JOHANSSON, *Det urkristna nattvardsfirandet*, (1944), S. 271.

[5] DAHL, *op. cit.*, S. 245.

4. – 2. Kor. 11, 3.

(2) ζηλῶ γὰρ ὑμᾶς θεοῦ ζήλῳ, ἡρμοσάμην γὰρ ὑμᾶς ἑνὶ ἀνδρὶ παρθένον ἁγνὴν παραστῆσαι τῷ Χριστῷ·
(3) φοβοῦμαι δὲ μή πως, ὡς ὁ ὄφις ἐξηπάτησεν Εὕαν ἐν τῇ πανουργίᾳ αὐτοῦ, φθαρῇ τὰ νοήματα ὑμῶν ἀπὸ τῆς ἁπλότητος τῆς εἰς Χριστόν.

Mit dem 10. Kapitel beginnt ein neuer Abschnitt des 2. Korintherbriefes: Paulus wendet sich jetzt mit grosser Schärfe und Strenge gegen seine Feinde in Korinth.[1] Nach der Frage der Jerusalemhilfe in den Kap. 8—9 folgt in den vier letzten Kapiteln die schliessliche Auseinandersetzung des Apostels mit οἱ ὑπερλίαν ἀπόστολοι, 11,5, οἱ ψευδαπόστολοι, ἐργάται δόλιοι, 11, 13. Paulus warnt die Korinther ernstlich vor diesen Agitatoren. Sie bringen die Gemeinde in Lebensgefahr. Sein gesamtes Werk steht auf dem Spiel. Sie predigen ἄλλον Ἰησοῦν und führen πνεῦμα ἕτερον und εὐαγγέλιον ἕτερον, V. 4, ein.[2]

Mit einem vom AT stammenden Bild stellt Paulus hier die eigentliche Absicht seiner Arbeit in Korinth dar: „ich habe euch mit einem einzigen Manne verlobt, um euch als eine reine Jungfrau Christus zuzuführen", V. 2. Die Aufgabe des Apostels in diesem Zusammenhang ist, Brautwerber zu sein. Er hat an der korinthischen Gemeinde das getan, was der Brautwerber an der Braut tut, der um sie für den Bräutigam bei ihren Eltern wirbt und ihre Verlobung abschliesst. Soll es nun in Korinth den Gegnern des Apostels gelingen, dieses Werk zu vernichten? Hinter ihnen und ihren Versuchen steht Satan selbst, V. 13—15. Paulus meint deswegen, begründete Furcht zu haben, dass, wie die Schlange einmal in ihrer πανουργίᾳ (nach Gen. 3[3]) Eva betrogen hat, auch die Gedanken der Korinther verdorben und abgezogen werden möchten ἀπὸ τῆς ἁπλότητος τῆς εἰς Χριστόν. Das satanische Wesen der Schlange, πανουργίᾳ, die teuflische List, stehen hier im Gegensatz zu der ἁπλότης, simplicitas, der ursprünglichen Treue zu Christus, dem ganzherzigen Willen, ihm anzugehören. Vgl. Deut. 18, 13.

[1] Betr. die vielbesprochene Frage, welche diese waren, siehe Reicke, *Diakonie* etc., S. 273 f.: „die jüdisch-gnostische Haltung der korinthischen Irrlehrer."

[2] Fridrichsen, *The Apostle* etc., S. 22, Anm. 21.

[3] Noack, *Satanás und Sotería*. Untersuchungen zur neutestamentlichen Dämonologie, (1948), Diss. S. 112 f., Windisch, *op. cit.*, S. 323 f. und Sickenberger, *op. cit.*, S. 141.

Die Gefahr für die korinthische Gemeinde besteht also zunächst nicht darin, dass sie sich vom Apostel abwenden könnte, der die Gemeinde gegründet und dort eine Pionierarbeit geleistet hat, sondern in etwas viel Wichtigerem, nämlich in ihrem Verhältnis zu Christus selbst. Soll sich die Gemeinde von Christus losreissen? Soll es dem Verführer gelingen, ihre Gedanken und Sinne zu verderben? ,,Welches sind verdorbene Gedanken? Die, die ihr die Einfalt nehmen, die *einzig* auf den Christus schaut. Eine Braut soll nicht ein zwiespältiges Verlangen in sich tragen, nicht an den Bräutigam denken und gleichzeitig noch an andere, und neben seiner Liebe noch für andre offen sein. Wie eine Braut, gehört die Gemeinde *ganz* dem Christus und ihr Auge sieht nur nach ihm und ihr Verlangen geht nur auf ihn und von allen andern ist sie abgewendet. Kehren sich ihre Gedanken nach andern Menschen und andern Worten als nach den seinen, dann sind sie verdorben.''[1] Es handelt sich also um die Forderung nach *Ganzheit*, die die Grundbedeutung von תם ist. Die Gemeinde muss besitzen: ,,undivided loyalty or constancy towards Christ. . . The thoughts and feelings of a bride should be turned undeviatingly to her destined bridegroom and to him alone.''[2]

Die Anwendung des Ausdruckes ἁπλότης in 2. Kor. 11, 3 verdient besondere Beachtung. Es handelt sich ja um die *christliche Grundforderung*, die an das Verhältnis zum Herrn gestellt wird. Und dieses wird hier mit den Worten ἁπλότης εἰς Χριστόν zusammengefasst. In Test. XII Patr. wird ἁπλότης in einer ähnlichen Bedeutung angewendet. In Test. L. 13, 1 lesen wir: πορεύεσθε ἐν ἁπλότητι κατὰ πάντα τὸν νόμον. Der entscheidende Unterschied ist nun der, dass es nach Test. XII Patr. sich darum handelt, ἐν ἁπλότητι *entsprechend dem Gesetz* zu wandeln, während die Hauptforderung des Apostels in ἁπλότης εἰς Χριστόν besteht. Die Grundsünde im Verhältnis zu Christus ist das geteilte und gesplitterte Wesen, der Versuch, zwei Herren dienen zu wollen, Matth. 6, 24. Das rechte Verhältnis zwischen Christus und der Gemeinde beschreibt SCHLATTER[3] folgendermassen: ,,Mit ἁπλότης ist die Reinheit nicht nur verlangt, sondern es ist mit einer den Vorgang in der Tiefe fassenden

---

[1] SCHLATTER, *Erläuterungen II*, S. 415 f.

[2] WOODS, *Simplicity toward Christ*, in: The Expositor, Ser. 9, vol. II, (1924), S. 450—453.

[3] SCHLATTER, *Paulus, der Bote Jesu*, (1934), S. 631.

Formel bestimmt, worin die Reinheit bestehe und wie sie bewahrt werde. Nicht vielerlei kirchliche Interessen, wie die Spaltung der Kirche nach ihren Aposteln sie erzeugte, nicht Beweglichkeit des Denkens, das sich bald von diesem, bald von jenem Meister anregen lässt, sondern *der geschlossene Wille, der den Blick einheitlich auf den Christus richtet,* ist das Merkmal der treuen Gemeinde, die der Verführung widersteht.“

5. – Eph. 6, 5—Kol. 3, 22.

In den beiden Haustafeln[1], die sich im Epheser-Brief 6, und im Kolosser-Brief 3 finden, kommt der Ausdruck ἀπλότης καρδίας in den Teilen vor, die *die Stellung des christlichen Sklaven* behandeln. Um den Zusammenhang zu verdeutlichen, werden die Texte angegeben.

Eph. 6, 5—8	*Kol. 3, 22—25*
(5) Οἱ δοῦλοι, ὑπακούετε τοῖς κατὰ σάρκα κυρίοις μετὰ φόβου καὶ τρόμου ἐν ἀπλότητι τῆς καρδίας ὑμῶν ὡς τῷ Χριστῷ,	(22) Οἱ δοῦλοι, ὑπακούετε κατὰ πάντα τοῖς κατὰ σάρκα κυρίοις, μὴ ἐν ὀφθαλμοδουλίαις ὡς ἀνθρωπάρεσκοι, ἀλλ' ἐν ἀπλότητι καρδίας φοβούμενοι τὸν κύριον.
(6) μὴ κατ' ὀφθαλμοδουλίαν ὡς ἀνθρωπάρεσκοι, ἀλλ' ὡς δοῦλοι Χριστοῦ ποιοῦντες τὸ θέλημα τοῦ θεοῦ ἐκ ψυχῆς,	(23) ὃ ἐὰν ποιῆτε, ἐκ ψυχῆς ἐργάζεσθε ὡς τῷ κυρίῳ καὶ οὐκ ἀνθρώποις,
(7) μετ' εὐνοίας δουλεύοντες ὡς τῷ κυρίῳ καὶ οὐκ ἀνθρώποις,	(24) εἰδότες ὅτι ἀπὸ κυρίου ἀπολήμψεσθε τὴν ἀνταπόδοσιν τῆς κληρονομίας.
(8) εἰδότες ὅτι ἕκαστος ἐάν τι ποιήσῃ ἀγαθόν, τοῦτο κομίσεται παρὰ κυρίου, εἴτε δοῦλος εἴτε ἐλεύθερος.	(25) τῷ κυρίῳ Χριστῷ δουλεύετε· ὁ γὰρ ἀδικῶν κομίσεται ὃ ἠδίκησεν, καὶ οὐκ ἔστιν προσωπολημψία.

Wenn man vergleicht, wieviel von den Ermahnungen und Ratschlägen dieser Haustafeln auf je ein Verhältnis Mann—Hausfrau, Eltern—Kinder, Herr—Sklave entfallen, so zeigt es sich, dass das letztere mit grösserer Ausführlichkeit behandelt wird als die übrigen. Man glaubt im Allgemeinen, dass die Haustafeln haupt-

[1] K. WEIDINGER, *Die Haustafeln.* Ein Stück vorchristlicher Paränese. Untersuchungen zum NT, Hft. 14, Diss. (1928). CARRINGTON, *The Primitive Christian Cathechism.* A study in the Epistles (1940), besonders S. 92—93.

sächlich jüdisches Traditionsmaterial enthalten.[1] LOHMEYER[2] betont freilich, dass gerade „die Sklavenvorschrift stärker als alle bisherigen von *christlichen* Gedanken durchsetzt ist."

Die Berechtigung des Sklavendaseins an sich[3] wird in diesen Haustafeln ebenso wenig in Frage gestellt wie an irgendeiner anderen Stelle des NT. Die Tatsache selbst, dass in der christlichen Gemeinde sowohl die Sklaven wie ihre irdischen Herren δοῦλοι Χριστοῦ sind (vgl. Gal. 3, 27—28), verändert indessen von Grund aus die Stellung der Sklaven. Im Himmel wohnt der Herr von beiden, und bei ihm gibt es kein Ansehen der Person, Eph. 6, 19. Jeder, der etwas Gutes tut, wird es vom Herrn wieder zurückerhalten, ob er nun Sklave oder Freier ist, 6, 8.

Der Hauptgesichtspunkt der Sklavenregel aber ist, dass der irdische Dienst des christlichen Sklaven ein *Christusdienst* sein soll. „Lasset euch dünken, dass ihr *dem Herrn* dienet und nicht den Menschen", Eph. 6, 7. „Alles was ihr tut, das tut von Herzen als *dem Herrn* und nicht den Menschen", Kol. 3, 23. „Auch beim Knecht geht die Absicht des Paulus darauf, dass er sein Verhältnis zu seinem Eigentümer und Herrn nicht neben sein Verhältnis zu Christus setze, sondern in dieses einschliesse und so aus seinem Dienst den Dienst des Christus mache. Darin hat er den von Christus ihm erteilten Beruf zu sehen, dass er seinem Herrn gehöre und diene. Dadurch bekommt sein Verhältnis zum Herrn die innere Festigkeit und Vollendung."[4] RENDTORFF[5] weist auch darauf hin: „Luthers grossartiger Berufsgedanke ist hier vorgebildet."

Der spezifische Charakter dieses Aspekts, der den Dienst der christlichen Sklaven betrifft, tritt klar durch den Ausdruck ἁπλότης καρδίας hervor, Eph. 6, 5; Kol. 3, 22. Die Sklaven verbleiben zwar in ihrer äusseren Stellung was sie gewesen sind, von innen gesehen aber hat sich ihre Lage vollständig dadurch verändert, dass sie δοῦλοι Χριστοῦ geworden sind. Sie besitzen nun ein neues Motiv für ihren Dienst und einen andern Impuls für ihre Handlungen. In

---

[1] DIBELIUS, *An die Kolosser*, in: HNT 3 (1912), S. 91 f.

[2] LOHMEYER, *Der Brief an die Kolosser*, in: MEYER (1930), S. 155. WEIDINGER, *op. cit.*, S. 52 betont dasselbe: „Vollkommen neu aus christlichen Gedanken geschaffen ist jedoch die Mahnung an die Sklaven."

[3] TOUSSAINT, *L'Épître de S. Paul aux Colossiens* (1921), S. 192.

[4] SCHLATTER, *Erläuterungen II*, S. 611.

[5] RENDTORFF, *Der Brief an die Kolosser* in: NTD (1949), S. 120.

diesem Zusammenhang wird die Bedeutung von ἁπλότης καρδίας auf besondere Weise durch den Gegensatzbegriff ὀφθαλμοδουλία[1] hervorgehoben. Dieser Ausdruck „ist vor dieser Stelle nicht belegt"[2] und kommt im NT nur in den beiden Haustafeln vor. Im Brief an die Epheser werden der Singular und im Brief an die Kolosser der Plural angewendet, „im Plural wohl als Zusammenfassung aller der Handlungen, die aus solcher unehrlichen Haltung hervorgehen".[3]

GUTBROD[4] betont besonders die Bedeutung von ἁπλότης καρδίας in Eph. 6, 5 und schreibt: „Diese Ganzheit oder auch Einheitlichkeit, die in Beziehung auf das Wollen und Tun durch καρδία bezeichnet ist, kommt besonders klar zum Vorschein an einer Stelle wie Eph. 6, 5: ἐν ἁπλότητι καρδίας sollen die Sklaven ihren Herren dienen, ohne Zwiespältigkeit und blosse Äusserlichkeit. Begründet wird dies in V. 8 und da zeigt sich, dass es sich darum handelt, dass einer etwas Gutes tut; deswegen und damit dies eintrete, muss dieses Tun ἐν ἁπλότητι καρδίας vor sich gehen."

In den Haustafeln steht ἁπλότης καρδίας in ihrer ursprünglichen[5] Bedeutung und hat den Sinn von „*ganzherzig*", „*aufrichtig*". Das alttestamentliche תם mit seiner Forderung nach Einheitlichkeit leuchtet auch hier hindurch. Vgl. κατὰ πάντα, Kol. 3, 22. Der Gegensatz zu ἁπλότης καρδίας ist „das gespaltene Herz, das bei der Arbeit an anderes denkt und dem Herrn zwar die Pflicht leistet, ihm aber innerlich entfremdet bleibt. Sowie sie [die Sklaven] sich deutlich machen, dass sie ihren Gehorsam Christus erweisen, darum haben sie die Einfalt des Herzens erreicht, *ungeteilte* Hingabe an ihre Pflicht. Nun wird der Dienst nicht nur auf das Auge des Herrn eingerichtet, so dass er endet, wenn er es nicht sehen kann, hat nicht nur im Beifall des Herrn seinen Zweck."[6]

---

[1] PERCY, *Die Probleme der Kolosser- und Epheserbriefe* (Acta Reg. Soc. Hum. Litt. Lundensis XXXIX, 1946), S. 400: „Das ἐν ἁπλότητι τῆς καρδίας ὑμῶν in Eph. 6, 5 scheint schon den Gedanken an Augendienst als den Gegensatz zur Aufrichtigkeit vorauszusetzen; in Übereinstimmung hiermit steht auch die Mahnung zur ἁπλότης καρδίας in Kol. 3, 22 erst nach der Warnung vor ὀφθαλμοδουλίαι, während in Eph. 6, 5 die Reihenfolge die entgegengesetzte ist."

[2] LOHMEYER, *op. cit.*, ad. loc.

[3] RENGSTORF, ὀφθαλμοδουλία, ThWb II, S. 283.

[4] GUTBROD, *Die paulinische Anthropologie*, BWANT 4: 15, (1934), S. 74.

[5] LOHMEYERS Behauptung (op. cit. ad. loc.), dass hier „die Grundlagen einer spezifisch pharisäischen Ethik sichtbar werden", scheint unmotiviert.

[6] SCHLATTER, *Erläuterungen II*, S. 611.

6. – Ἁπλῶς in Jak. 1, 5.

Εἰ δέ τις ὑμῶν λείπεται σοφίας,
αἰτείτω παρὰ τοῦ διδόντος θεοῦ πᾶσιν ἁπλῶς
καὶ μὴ ὀνειδίζοντος, καὶ δοθήσεται αὐτῷ.

Das Adverb ἁπλῶς kommt nur an dieser Stelle des NT vor. Drei verschiedene Deutungsvorschläge sind vorgebracht worden.

Wie RIESENFELD[1] hervorhebt, hat man hier „mit einer im griechischen Sprachgebrauch geläufigen Bedeutung von ἁπλῶς zu rechnen, und zwar gerade in der Verbindung mit πᾶς. Πάντες ἁπλῶς bedeutet nämlich alle ohne Ausnahme, eine Tatsache, die innerhalb der neueren Lexikographie weithin in Vergessenheit geraten zu sein scheint." RIESENFELD meint indessen, dass ἁπλῶς in diesem Zusammenhang mit διδούς verbunden werden muss, was dem ganzen Satz eine andere Bedeutung gibt. Dies soll später noch näher ausgeführt werden.

Eine Überraschung bereitet Vulgata, die an den übrigen Stellen des NT ἁπλότης mit simplicitas, aber hier ἁπλῶς mit *affluenter* wiedergibt. Wie aus dem unmittelbar vorher behandelten Abschnitt klar geworden ist, erhält ἁπλότης in Verbindung mit dem Verbum geben eine Bedeutung, die es auf jeden Fall möglich machen kann, ἁπλῶς mit affluenter zu übersetzen. Das Bedenken gegenüber dieser Deutung in Jak. 1, 5 beruht vor allem auf der Schwierigkeit, dann irgendeinen Sinn in den folgenden Worten μὴ ὀνειδίζοντος finden zu können. Dazu kommt, dass der gleiche Ausdruck uns an einer Stelle des Hermas begegnet, „die auffallende Ähnlichkeit in formaler und sachlicher Hinsicht mit der Formulierung im Jakobusbrief aufweist":[2] „πᾶσιν ὑστερουμένοις δίδου ἁπλῶς, μὴ διστάζων τίνι δῷς ἢ τίνι μὴ δῷς, allen Bedürftigen gib *vorbehaltlos*, ohne zu wägen, wem du geben sollst und wem du nicht geben sollst", Herm. Mand. 2, 4.

Die ursprüngliche Bedeutung von ἁπλότης dürfte am besten auch für die Deutung von Jak. 1, 5 passen. Das göttliche Geben wird hier mit einem falschen menschlichen Geben konfrontiert, das sowohl von jüdischer wie christlicher Seite bekämpft und verurteilt wird. Es ist dadurch charakterisiert, dass ihm Warnungen und Vorwürfe, harte Worte und verletzende Ermahnungen folgen, die

[1] RIESENFELD, *op. cit.*, S. 33 f.

[2] RIESENFELD, *op. cit.*, S. 40.

es für den Beschenkten schmerzlich und erniedrigend machen, eine solche Gabe anzunehmen. Die Mahnung in Sir. 18, 15 scheint berechtigt: „Mein Kind, wenn du jemand Gutes tust, so tu's nicht mit unnützen Reden; und wenn du etwas gibst, so betrübe ihn nicht mit harten Worten." Siehe auch Sir. 20, 15 und 41, 22. Derjenige Gott, der seine Sonne aufgehen lässt über die Bösen und über die Guten und lässt regnen über Gerechte und Ungerechte, Matth. 5, 45, gibt eben ἁπλῶς, vorbehaltlos. „Es ist eine bewunderungswürdige Eigenschaft um die göttliche Einfalt: sie nimmt beim Geben keine Rücksicht auf grössere oder geringere Würdigkeit der Empfänger."[1] — Unter neueren Auslegern[2] von Jak. 1, 5 herrscht auch ziemlich grosse Einigkeit über die Deutung von ἁπλῶς = ohne Bedenken, vorbehaltlos.

3. Zusammenfassung.

Im NT kommen ἁπλότης—ἁπλοῦς—ἁπλῶς recht selten vor. Es ist vor allem Paulus, der diesen echt jüdischen Begriff anwendet. Er zeigt, dass er für ihn von christlichem Inhalt gefüllt ist und sogar dem Wesentlichen des christlichen Verhältnisses sowohl zu Gott wie zum Nächsten Ausdruck verleihen kann. Hinter der paulinischen Anwendung dieses Ausdrucks steht das alttestamentliche תֹּם–תָּם–תָּמִים. Man kann in diesem Zusammenhang eine Beobachtung machen, die sowohl für Paulus wie für viele andere neutestamentliche Autoren gilt: *Er denkt jüdisch, schreibt aber griechisch.*

Was die neutestamentliche Anwendung von ἁπλότης—ἁπλοῦς—ἁπλῶς betrifft, sollen hier zusammenfassend drei wesentliche Gesichtspunkte genannt werden.

1. Gott gibt ἁπλῶς, Jak. 1, 5. Gott fragt nicht: Wer ist würdig, wer verdient es? Er fragt statt dessen: Wer braucht es, wer kann es entgegennehmen? Daher gibt er ohne Vorbehalt, ganz und ungeteilt. Wie Gott selbst תָּמִים — τέλειος ist, gehört es zu seinem Wesen, vollkommen

[1] Bengel, *Gnomon II*, S. 635.

[2] Siehe z. B. Dibelius, *Der Brief des Jakobus*, in: Meyer XV, 1921, S. 70—73.
Hauck, Der Brief des Jakobus in Zahn XVI (1926), S. 44 f.
Chaine, *L'Épître de Saint Jacques*. Études bibliques, (1927), S. 9.
Schlatter, *Der Brief des Jakobus* (1932), S. 110 f.
Marty, *L'Épître de Jacques*. Étude critique. (1935) Diss., S. 16.
Brun, *Jakobs brev* (1941), S. 37 f.

zu schenken. Darin zeigt sich seine τελειότης, Matth. 5, 48. Die Liebe ist das zusammenhaltende Band der Vollkommenheit, Kol. 3, 14.

2. Das Kennzeichen des Christen ist ἁπλότης. Das neue Leben, das der Geist gebärt und aufrecht erhält, fordert vom Menschen ein Einziges: ἁπλότης εἰς Χριστόν, 2. Kor. 11, 3. Das ist die christliche Grundforderung: *Du sollst ganz und ungeteilt, ganzherzig, Gott, deinem Herrn gehören,* Deut. 18, 13. Ἁπλότης enthält das Gleiche wie Offenheit gegenüber Gott, den Willen entgegenzunehmen, was Gott gibt. Es ist die Frucht des Geistes im Kampf gegen den alten Menschen, der sein Leben für sich selbst leben will. Dieser Kampf umfasst auch die Offenheit gegenüber dem Nächsten, dem Mitmenschen. Die erste Frucht des Geistes ist ἀγάπη, Gal. 5, 22. Im NT scheint ἁπλότης das in den Test. Patr. sowohl das Verhältnis zu Gott wie zum Nächsten umfasst, durch ἀγάπη ersetzt zu sein.[1] In den Kollektkapiteln, 2. Kor. 8—9 kommt ἁπλότης dreimal im Zusammenhang mit Pauli Ermahnung einer reichlichen Teilnahme an der Einsammlung vor, die den Armen Jerusalems zugedacht ist. Ἁπλότης drückt in diesem Zusammenhang das *Motiv* aus, welches das richtige Geben kennzeichnet. Es soll vom Herzen kommen, mit Freude und Bereitwilligkeit geschehen, ohne Hintergedanken oder Nebenabsichten, in simplicitate. Wie ἀγάπη schafft ἁπλότης damit *Einheit und Gemeinschaft* in der Kirche Christi, 2. Kor. 9, 13.

3. Der Ausdruck ἁπλότης τῆς καρδίας ist im NT Bezeichnung für *die christliche Forderung nach Ganzheit* mit Hinblick auf ihre innerste Intention. Wo der Geist ἁπλότης in einem Menschen schaffen darf, wird sein Leben nicht ein Augendienst vor Menschen, sondern die freudige und willige Hingabe des Herzens an Gott und den Nächsten.

---

[1] FRIDRICHSEN, *Helgelse och fullkomlighet hos Paulus,* in: BRILIOTH, Den nya kyrkosynen (1945), S. 76.

V.

Exegese des Logions vom Auge.

1. Vorbemerkungen.

„Von der Urkirche zu Jesus zurück!“[1] Mit diesen Worten bezeichnet JOACHIM JEREMIAS das Ziel aller Deutung der evangelischen Gleichnisse[2] und Bildworte. Hinter dieser Parole liegt — wie JEREMIAS auch betont — die Ansicht, dass zwischen Jesu eigener Situation und der der Urkirche ein entscheidender Unterschied besteht. Als es sich darum handelte, die Worte Jesu zusammenzustellen, wirkten vor allem zwei Faktoren[3] auf die Urkirche ein: das Ausbleiben der Parusie und die Mission. „Manches Wort Jesu, auch manches Gleichnis, muss aus dem Sitz im Leben und Denken der Urkirche wieder herausgenommen werden und der Versuch gemacht werden, den ursprünglichen Sitz im Leben Jesu wiederzugewinnen, sollen Jesu Worte wieder ihren ursprünglichen Klang erhalten, sollen Gewalt, Kampf und Vollmacht der ursprünglichen Stunde wieder lebendig werden.“[4]

Wenn es sich um ein Wort wie das Logion vom Auge handelt, das Matth. und Luk. in ganz verschiedenen Kontexten wiedergeben, wird freilich die Aufgabe, den ursprünglichen Sinn zu ermitteln, ziemlich schwierig. Kann man in diesem Fall überhaupt an den ursprünglichen *Zusammenhang*[5] herankommen? SCHLATTER[6] schreibt darüber: „Es ist

---

[1] JOACHIM JEREMIAS, *Die Gleichnisse Jesu.* (AbhANT, 11, 1947), S. 15.

[2] *Op. cit.*, S. 12 kritisiert JEREMIAS den Versuch der Formgeschichte, zwischen Bildwort, Vergleich, Gleichnis, Parabel, Allegorie, Beispielserzählung usw. zu scheiden, „denn hebr. māšāl (aram. mathlā) umfasst alle diese Kategorien und noch viel mehr, ohne jede Scheidung“.

[3] *Op. cit.*, S. 74. [4] *Op. cit.*, S. 15.

[5] DIBELIUS, *The Sermon on the Mount* (1940), S. 36 schreibt: „Sometimes apparently the tradition has inserted some other sayings in the place of a lost meaning or has set the original word in a context which gives an interpretation not in accordance with the original meaning. This may be the case with the saying about the eye as the light of the body, Matthew 6, 22. Here the context, the saying on treasures, clearly applies the parable to the heart of man and it may be questioned whether this was the original meaning.“ Siehe auch S. 9 f.

[6] SCHLATTER, *Das Evangelium des Lukas.* Aus seinen Quellen erklärt (1931), S. 518. BUSSMANN, *Synoptische Studien* 2 (1929), S. 71, meint dagegen, „dass Luk.

freilich wahrscheinlich, dass Matthäus das Gleichnis (6, 22—23) in einem sekundären Zusammenhang gibt. Sicher ist aber, dass sein ursprünglicher Ort *nicht* bei Lukas zu finden ist.“ Unsere nächste Aufgabe besteht deswegen in dem Versuch, folgende Frage zu beantworten: Wie haben *Matth.* und *Luk.* das Logion vom Auge aufgefasst? Welche Botschaft hat dieses Wort ihnen gebracht und was *wollten* sie damit?

2. Das Matthäus-Wort.

Für die Deutung des Wortes vom Auge bei Matth. sind offenbar zwei einfache Beobachtungen von Wert: teils sein Vorkommen in der Bergpredigt und teils der Zusammenhang, worin es sich dort findet.

Wenn auch die Bergpredigt eine Komposition[1] von Jesus-Worten darstellt, so ist es natürlich von grösster Bedeutung, zu wissen, „was Matth. Christentum nannte“[2], m. a. W. „das palästinische Christentum kennen zu lernen“.[3] Matth. gibt uns nicht eigene Betrachtungen, „sondern die Aussprüche Jesu, diese aber so, wie sie sein von ihm durchdachtes und gelebtes Eigentum gewesen sind“.[4] Wir haben hier keinen Anlass, die Stellung der Bergpredigt in Jesu Verkündigung zu behandeln oder im übrigen die vielen Probleme zu diskutieren, die damit zusammenhängen. Ob man nun die Bergpredigt als eine Schilderung des Ethos und der Lebenshaltung auffassen mag, die den Menschen des neuen Äons kennzeichnen oder ob man in ihr eine Katechese für die Mitglieder der urchristlichen Kirche[5] oder vielleicht eine Instruktion für ihre Missionäre sehen will, — das Eine ist klar, dass die Situation, die die Bergpredigt voraussetzt, nicht dieselbe wie Jesu eigene ist. „*Die Christengemeinden,* gestellt vor die Ansprüche und Sorgen des täglichen Lebens, begehrten Antwort auf die Frage: wie sollen wir leben als Christen inmitten der Welt? *Die Hörer Jesu* aber hatten gefragt: wie sollen wir sein, wenn die neue Welt hereinbricht?“[6] Was die Frage der Worte

---

nicht nur den Zusammenhang, sondern auch den Wortlaut gut bewahrt hat, während Mt beides ohne Bedenken ändert“.

[1] Siehe z. B. Soiron, *Die Bergpredigt Jesu.* Formgeschichtliche, exegetische und theologische Erklärung (1941), S. 98 f., Dodd, *The Parables of the Kingdom* (1936), S. 137, Lindeskog, *Logia-Studien,* in: Studia Theologica 1952.

[2] Schlatter, *Der Evangelist Matthäus* (1929), S. 127. [3] *Op. cit.,* S. 128.

[4] *Op. cit.,* S. 128.

[5] Dibelius, *op. cit.,* S. 8 f,

[6] Dibelius, *Jesus,* Samml. Göschen 1130 (1939), S. 90 f. Kursivschrift vom Verf.

Jesu und die eschatologische Situation betrifft, so kommen wir weiter unten darauf zurück.

*

Der unmittelbar vorhergehende Matthäuskontext setzt sich aus dem Wort vom Schätzesammeln, V. 19—21, und dem Wort vom Doppeldienst, V. 24, zusammen. Was ist nun *der Kern* von V. 19—21? Die Antwort auf diese Frage ist besonders für die Deutung des Matthäus-Wortes vom Auge wichtig. Oft wird der Abschnitt Matth. 6, 19—24 unter der gemeinsamen Rubrik „die Stellung zum Besitz"[1] oder etwas Ähnlichem zusammengefasst. Begreift man das Auge als Schlüsselwort in Matth. 6, 22 und gilt die Hauptfrage der Beschaffenheit des Auges, so deutet man πονηρός in Übereinstimmung mit Mark. 7, 22 als neidisch, gierig, missgönnend und ἁπλοῦς als den Gegensatz dazu: freigebig, generös, wohlwollend. Es hat sich — vielleicht vor allem durch einige gelehrte Kenner des Spätjudentums — fast eine Tradition herausgebildet, im Matthäus-Wort vom Auge eine Warnung vor dem bösen Auge des Neides und der Gier und ein Versprechen für den guten Blick des Wohlwollens und der Generosität zu sehen. Eine Anzahl Forscher aus verschiedenen Zeiten, von welchen wir nur einige wenige hier anführen möchten, hat eine solche Deutung energisch vorgetreten.

LIGHTFOOT[2]: „Peculiariter hic agi de animo avaro, aut non avaro, colligi potest, 1. Ex contextu utrinque: nam versibus 20 & 21 agitur de thesau-

---

[1] Siehe z. B. BORNHÄUSER, *Die Bergpredigt.* Versuch einer zeitgenössischen Auslegung. (BFchrTh 2: 7, 1927), S. 168: „Die Stellung der Apostel zum Besitz (Matth. 6, 19—24)." SCHLATTER, *Op. cit.*, S. 220: „Die Freiheit vom Besitz."

[2] LIGHTFOOT, Horae hebr. et talmud. in quattor evangelistas . . . (1684), S. 305. SÖDERBLOM, *Jesu bergspredikan och vår tid,* (1930) S. 47 schreibt mit Hinweis auf LIGHTFOOT: „Matth. 6, 22—23, das den Zusammenhang zu stören scheint, besass vielleicht in seiner ursprünglichen, aramäischen Form in Jesu Mund einen Zusammenhang mit dem Grundgedanken des vorhergehenden und folgenden Textes, der in der griechischen Gestalt, worin wir ihn jetzt besitzen, verdunkelt wurde." CADBURY, *The Peril of Modernizing Jesus* (1937), S. 54 mit Beziehung auf Matth. 6, 22: „In this passage Jesus is not talking at all of singleness of purpose or simplicity of character, but, as often elsewhere, of generosity in our gifts." CADOUX, *The Historic Mission of Jesus* (1941), S. 118 sucht die beiden Motive „simplicitas" und „liberalitas" zu vereinigen: „The somewhat obscure saying about the single eye, which by its warning against ‚the evil eye' inculcates generosity, is also meant to emphasize the inwardness of the real basis of conduct. Some of the words of denunciation which Jesus hurles at the Scribes and Pharisees turn on the same issue (Lk 11, 37—44 = Mt 23, 23—28, Lk 16, 14)."

ris, aut terrenis, aut celestibus; & versu 24, de serviendo, aut Deo, aut Mammonae."

WETTSTEIN[1]: ,,῾Απλοῦς=Simplex opponitur duplici, fallaci, versuto, curioso ... Frequenter autem pro benignitate & liberalitate sumitur: nam ille demum vere benignus est, qui simpliciter benigne facit, ut faciat, h. e. ut alterius inopiam sublevet, & praecepto Dei obediat: qui vero benigne facit, ut videatur & laudetur ab hominibus, duplex est. — V. 23: Oculus malus significat animum avarum & invidum."

SCHLATTER[2]: ,,Am Auge wird sichtbar, ob der Mensch gern gibt oder geizig ist, und nun wird die Unersetzlichkeit des Auges, ohne das es kein Licht für den Leib gibt, dazu benützt, um den Segen oder Unsegen darzustellen, den die fregiebige Güte oder der Geiz über den Menschen bringen."

BORNHÄUSER[3]: Mit Hinweis auf u. a. Sir. 13, 25. 26: καρδία ἀνθρώπου ἀλλοιοῖ τὸ πρόσωπον αὐτοῦ, ἐάν εἰς ἀγαθά, ἐάν τε εἰς κακά, und Sir. 14, 8. 10: πονηρὸς ὁ βασκαίνων ὀφθαλμῷ, ἀποστρέφων ὀφθαλμὸν καὶ ὑπερορῶν ψυχάς, schreibt BORNHÄUSER: ,,Wir müssen uns solche und ähnliche Worte als Sprichwörter im Volke umgehend denken, um uns zu veranschaulichen, wie leicht Worte wie Matth. 6, 22. 23, deren Erklärung uns Mühe macht, damals verstanden wurden ... An unserer Stelle haben wir nun das böse Auge (ὀφθαλμὸς πονηρός = ʿăjĭn rāʿā). *Dementsprechend* ist ἁπλοῦς (= tām) mit *gut* zu übersetzen ... Wir haben also einen sachlichen Zusammenhang zwischen Matth. 6, 19—21 und 22. 23 derart: gebt hin ihr meine Apostel, was ihr habt, sammelt euch Schätze im Himmel und gebt mit strahlendem Auge, d. h. als fröhliche Geber aus einem Herzen voll Güte heraus."

ALLEN[4]: ,,The spiritual eye must be kept sound, or else light cannot enter, and the inner man dwells in darkness. But how can it be kept sound? The contrast ἁπλοῦς–πονηρός suggests the answer, by liberality and almsgiving. V. 23: If thine eye be evil, *i.e.* if you are miserly and grudging, keeping your wealth for yourself, then spiritual light cannot penetrate unto you."

Eine solche Deutung ist natürlich möglich, besonders wenn man die

[1] WETTSTEIN, *Novum Testamentum Graecum cum lectionibus variantibus nec non commentario pleniore I*, Amstelaedami (1751), S. 331.

[2] SCHLATTER, *Der Evangelist Matthäus*, S. 222.

[3] BORNHÄUSER, *Op. cit.*, S. 171 f. Kursivschrift vom Verf.

[4] ALLEN, *A Critical and Exegetical Commentary on the Gospel according to St. Matthiew*, in: ICC (1922), S. 62 f.

Rolle bedenkt, die der *Neid* bei einfachen und primitiven Verhältnissen gespielt hat und spielt, wo das Leben ein Krieg aller gegen alle ist. So kommen z. B. im Psalter, in den Proverbien und Sirach ziemlich oft Ausdrücke vor, die sich auf die Furcht vor dem Neid und der Missgunst von Feinden beziehen. In unserem speziellen Fall trifft dies für die Wendung „ein missgünstiges Auge" zu. Mit dem Hinweis auf Matth. 6, 22 schreibt WEINEL[1]: „Neid ist der Anfang aller Finsternis im Menschen." FRIDRICHSEN[2] ist derselben Meinung: „Der Neid verpestet den ganzen Menschen. Die Worte, die im NT mit Neid übersetzt werden, bedeuten nicht so sehr „Missgunst" als Widerwillen, Groll, der in einem persönlichen Gegensatz zum Nächsten wurzelt, wobei natürlich Missgunst wegen dessen Erfolg oder Vorteile eine grosse Rolle spielen. Neid kann oft mit Rivalität übersetzt werden." Auch FRIDRICHSEN weist hier auf Matth. 6, 22 f. hin.

Es gibt freilich mehrere Einwände gegen diese Deutung des Begriffspaares ἁπλοῦς–πονηρός als wohlwollend, generös — neidisch, missgünstig. JÜLICHER[3] betont mit Recht, dass „*Neid* eine einseitige Interpretation des bösen Auges ist". STRACK-BILLERBECK[4]: „Die von Lightfoot, Schöttgen u. andren beliebte Erklärung des ὀφθαλμὸς ἁπλοῦς u. ὁ. πονηρός nach עַיִן טוֹבָה und עַיִן רָעָה = gütiges, wohlwollendes Auge, bezw. = missgünstiges, neidisches Auge (Vgl. Spr. 22, 9; 23, 6) *ist zu eng u. passt nicht in den Zus.hang.* Über diese Ausdrücke s. bei Mt 20, 15."

Als typisches Beispiel dafür, wie man die Schwierigkeiten des Problems zu vereinfachen sucht, soll folgende Erklärung von ALLEN[5] angeführt werden: „We should expect here, as a contrast to πονηρός, ἀγαθός rather than ἁπλοῦς. But (1) the phrase ‚a sound eye' may have had in the original saying a wider meaning than that of liberality, which is here imparted to it by the context. There is no such limitation in the passage as it stands in Lk. (2) ἁπλοῦς may have been chosen because it interprets ἀγαθός as = liberal. Cf Pr 11, 25 ψυχὴ εὐλογουμένη πᾶσα ἁπλῆ, where ἁπλῆ after the preceeding verse seems to mean ‚liberal'; Ja 1, 5, where απλῶς seems to mean ‚liberally', and the use of ἁπλότης = liberality in 2 Co 8, 2; 9, 11; Ro 12, 8." Ferner muss man bei dieser

[1] WEINEL, *Biblische Theologie des Neuen Testaments.* Die Religion Jesu und des Urchristentums (Grundriss der theologischen Wissenschaften III: 2, 1913), S. 105.

[2] FRIDRICHSEN, „*Avund*", in: SBU I (1948), Sp. 143 f.

[3] JÜLICHER, *Gleichnisreden* II, S. 102.

[4] STRACK-BILLERBECK, *Kommentar zum Neuen Testament aus Talmud und Midrasch* I, S. 432. Kursivschrift vom Verf.

[5] ALLEN, *Op. cit.*, S. 62.

Deutung nach dem Folgesatz der Aussage ein Fragezeichen setzen. Wenn dein Auge wohlwollend, generös ist, — was folgt daraus? Antwort: dein ganzes Leben bekommt Licht oder du wirst ein Kind des Lichtes. Ein entsprechender Gedanke kann zumindest bei Matth. nicht belegt werden.

*

Wir wollen nun zum Kontext von Matth. zurückkehren! Sieht man auf die Stichwort-Verbindung bei Matth., den Parallelismus καρδία–ὀφθαλμός, so kann das Matth.-Wort einfach auf folgende Weise gedeutet werden: alles beruht darauf, wie der Mensch in seinem innersten *Kern* ist. Es handelt sich um das geistige Zentralorgan des Menschen. Wenn Finsternis im Zentrum selber herrscht, dann ist die Situation hoffnungslos. — Man kann zwischen den Ausdrucken Herz—Auge, Licht—Finsternis schwanken, weil die letzteren *ethisch-religiöse* Begriffe sind. Jedes konkrete Wort hat seine geistige Entsprechung. — Vgl. Salz und Licht bei Matth. 5, 13 f.

Von denen, die das Matth.-Wort auf diese Weise deuten, sollen folgende Zitate angeführt werden:

GRØNBECH[1]: „Das Leben kann man niemals aus seinen *Wirkungen* kennen lernen, sondern nur aus seiner *Art.*" (Vgl. Das Bildwort vom Baum und den Früchten.[2]) „Auf gleiche Weise kennt man einen Menschen nicht durch seine *Tugenden*, sondern durch seine *Augen.*

Wenn dein Auge klar ist,
So wird dein ganzer Leib im Hellen sein;
Wenn aber dein Auge krank ist,
So wird dein ganzer Leib im Finstern sein."

LEHMANN[3] vertritt die gleiche Auffassung: „Wenn das Zentrale im Menschen in Ordnung, d. h. im rechten Gottesverhältnis ist, so kommt alles andere im Menschen und im Leben von selbst in Ordnung." Es

---

[1] GRØNBECH, *Jesus Menneskesønnen* (1935), S. 32.

[2] WANNGÅRD, *Lärjungen och världen.* En studie till Lukas' Bergspredikan 6: 20—49, in: Nytestamentliga avhandlingar II, utgivna av A. Fridrichsen (1943), Diss., S. 71 f.

[3] LEHMANN, *Tvedräkt och endräkt* (1922), S. 265. Siehe auch F. C. GRANT, *An Introduction to the New Testament Thought* (1950), S. 320: „What Jesus did was drive home the importance, the indispensableness of right motives: ‚if your eye is sound, your whole body will be full of light' (Mt 6, 22). It is what you see and how you see that determines what you will do, what kind of life you will live".

handelt sich also um das religiöse Grundverhältnis selber, um das Fundament, das alles trägt und erhält, um die Grundkraft, die alles beherrscht. „Der Mensch ist ein Organismus, der von seinem Lebensprinzip abhängig ist.“ Vgl. Matth. 6, 33.

MEINERTZ[1]: „Das *Gewissen* ist für die sittliche Handlung massgebend. Wenn Jesus auch niemals das Wort Gewissen verwertet, so kennt er doch die Sache, vor allem da, wo er vom inneren Lichte spricht . . . Das Gleichnis vom Auge, das den Menschen in Licht hüllt, wenn es gesund ist, ihn aber mit Finsternis umgibt, wenn es krank ist, soll die Bedeutung dieses ‚Lichtes in dir‘ erläutern. Im Inneren des Menschen ist eine solche Leuchte angezündet, die sein sittliches Leben erhellt, aber auch verdunkelt, je nachdem sie arbeitet. Es ist ein sittliches Urteilsvermögen, eben das Gewissen, für dessen Gesundheit man Sorge tragen soll. Gott schaut ja wesentlich auf das Herz (Lk 16, 15).“ Hier sollte nach der Meinung von MEINERTZ das Logion vom Auge auch auf den Kampf gegen die Veräusserlichung und für die Verinnerlichung des Lebens angewendet sein.

WINDISCH[2]: „In zwei Sprüchen, 6, 22 f. und 7, 16—20 (der Baum und die Früchte), vielleicht auch 5, 16 (lasst euer Licht leuchten vor den Leuten . . .) lehrt die Bergpredigt, dass Haltung und Handeln des Menschen nicht atomistisch bald diesem, bald jenem Impulse folgen, sondern einheitlich von einem Zentralorgan aus bestimmt werden: dem Auge oder dem inneren Organ, das sich im Auge spiegelt und durch das Auge mit der Aussenwelt verkehrt, der inneren *Natur*, die unsere Handlungen organisch als Früchte hervorbringt. Beide Sprüche stehen in der Bergpredigt verhältnismässig isoliert, der zweite dient sogar nur einer ganz konkreten Warnung. Sie können indes beide zur Grundlage einer Lehre von der menschlichen Natur, von der organischen Entstehung und Entwicklung des menschlichen Handelns, der menschlichen Sittlichkeit wie der menschlichen Sündigkeit gemacht werden. Es ist für die Bergrede bezeichnend, dass die gewaltige Tragweite dieser Gedanken in ihr nicht zur Geltung kommt. Erst theologische Ethik hat sie herausgearbeitet; die klassischen Worte von *Luther*: Gute fromme Werke machen nimmer-

[1] MEINERTZ, *Theologie des Neuen Testaments I* (1950), S. 87 f.; WEISS, *Die Frohbotschaft Jesu über Lohn und Vollkommenheit* (1927), S. 192: Jesus zeigt „ den entscheidenden Einfluss der inneren Beschaffenheit des Menschen auf dessen gesamtes Tun und Lassen“.

[2] WINDISCH, *Der Sinn der Bergpredigt.* Ein Beitrag zum geschichtlichen Verständnis der Evangelien und zum Problem der richtigen Exegese, in: Unters. z. NT, Hft 16 (1937), S. 175 f.

mehr einen guten frommen Mann, sondern ein guter frommer Mann macht gute fromme Werke — von *Kant*: Es ist überall nichts in der Welt, ja überhaupt auch ausser derselben zu denken möglich, was ohne Einschränkung für gut könnte gehalten werden, als allein ein guter Wille, sind richtige philosophische Interpretationen dieser Weisheitssprüche der Bergpredigt und von ihr angeregt."

Angesichts der zuletzt angeführten Deutungen und Auslegungen des Matth.-Wortes muss man sich fragen: Formte Jesus wirklich — in der eschatologischen Situation, die er verkündigte, — seinen Appell in der hier exemplifizierten Art von allgemein ethischen Lebensmaximen und Weisheitsworten? Der Fehler dieser Auslegungen, die natürlich an und für sich viel Wertvolles enthalten, dürfte darin bestehen, dass sie die Bedeutung der *Ganzheitsforderung*, die ἁπλότης enthält und die im übrigen aus sämtlichen kleinen Stücken des Matth.-Kontextes 6, 19—24 hervorgeht, nicht berücksichtigen.

*

Wenn wir zunächst zum Wort vom Schätzesammeln zurückkehren, so handelt es sich bei diesem Logion *nicht* um das Risiko des Reichtums oder um irgendein Verbot gegenüber irdischem Reichtum. Die zentrale Botschaft liegt in V. 21: „Wo dein Schatz ist, da wird auch dein Herz sein." Jedes Herz hat einen Schatz, d. h. etwas, das mehr als alles andere in der Welt bedeutet. Dies ist ganz einfach ein Faktum, das nicht diskutiert, sondern nur konstatiert wird. Die Frage lautet also: Wo hat der Mensch seinen Schatz? Dorthin folgt nämlich das Herz unerbittlich mit. „Es sei ein Irrtum, zu glauben, man könne irdische Werte pflegen und doch das Herz Gott vorbehalten. *Der Mensch kann sich nicht zweiteilen.*"[1]

Unmittelbar nach dem Logion vom Auge kommt das Wort von der Unmöglichkeit des Doppeldienstes. Sein Kern liegt in den Schlussworten: „Ihr könnt nicht Gott dienen und dem Mammon." *Gott bean-*

[1] MICHAELIS, *Das Evangelium nach Matthäus*. 1. Teil: Kap. 1—7, in: Prophezei. Schweizerisches Bibelwerk für die Gemeinde (1948), S. 341. KARNER, *Die Bedeutung des Vergeltungsgedankens für die Ethik Jesu* (1927) Diss., S. 84: „Das geistig-sittliche Erkenntnisvermögen hat für das sittliche Leben eine alles überragende Bedeutung; daraus ergibt sich die Pflicht, sie zu pflegen, gesund, ‚licht' zu erhalten. Dies geschieht nur dann, wenn sich der Mensch *vorbehaltlos* und *unbedingt* in den Dienst Gottes stellt: jeder Doppeldienst ist ein Unding und gefährdet das innere Licht . . ."

spruch den Menschen ganz und ungeteilt. Die Pointe dieses Logions besteht — um mit JÜLICHER zu sprechen — im Unabweisbaren der Wahl: es gibt nur zwei Möglichkeiten. — Zwischen diesen beiden Stücken, 6, 19—21 und 6, 24 steht das Logion vom Auge. Deshalb scheint es am richtigsten, den ganzen Kontext mit MICHAELIS unter die gemeinsame Rubrik „*von der rechten Entscheidung*"[1] oder — *die göttliche Ganzheitsforderung* zu stellen.

Nach Matth. 23, 15 charakterisiert Jesus die Pharisäer als διπλοῖ[2], doppelgesinnte, in ihrem Innersten geteilte Menschen, als Menschen der Zersplitterung und Zweideutigkeit. Es fehlt ihnen die ἁπλότης, die die eigentliche Forderung Gottes ist. Hier erhalten wir die Erklärung für die heftige Reaktion Jesu gegen die jüdischen Schriftgelehrten, die vor allem von den Pharisäern repräsentiert wurden, und seinen Protest gegen die jüdische Gesetzlichkeit. Beiden ist der Ausgangspunkt gemeinsam: Gottes Wille geoffenbart im Gesetz. Aber die Deutung und Praxis des Gesetzes, wie sie die Pharisäer übten, enthielt nach Jesu Meinung eine Verfälschung. Sie vernichten mit ihrer Überlieferung Gottes Gesetz, Matth. 15, 6. Die grosse Schwäche des Pharisäismus lag in ihrem System selber: in dem Versuch, auf kasuistischem Weg Leben und Dasein bis ins kleinste Detail reglieren zu wollen und damit die Hauptsache zu vergessen. „Weh euch, Schriftgelehrte und Pharisäer, ihr Heuchler, die ihr verzehntet die Minze, Dill und Kümmel, und lasset dahinten das Schwerste im Gesetz, nämlich das Gericht, die Barmherzigkeit und den Glauben! Dies sollte man tun und jenes nicht lassen. Ihr verblendeten Leiter, die ihr Mücken seihet und Kamele verschluckt", Matth. 23, 23—24.

Die Frage, die ein Gesetzeskundiger nach Matth. 22, 36 an Jesus richtete und die das wichtigste Gebot des Gesetzes betrifft, zeigt, wie die spätjüdische Ethik ein Nebeneinander von Kleinem und Grossem geworden ist, — sonst würde ja die Frage nicht gestellt worden sein. Aber die Frage zeigt auch, dass man sich innerhalb der schriftgelehrten Kreise mit dem Problem beschäftigte, was die Hauptsache des Gesetzes sei. Sowohl für die Frage der Ethik wie auch für die brennende Aufgabe, den Weg zur Erlösungsgewissheit zu finden, gelten SCHLATTERS[3] Worte über die letztere Frage: „Es ist dem Rabbinat nicht gelungen, eine

---

[1] MICHAELIS, *Op. cit.*, S. 337.

[2] Vgl. S. 64, Anm. 3.

[3] SCHLATTER, *Geschichte Israels von Alexander dem Grossen bis Hadrian* (1925), S. 151.

einheitliche, in die Klarheit hinaufgehobene Stellung zu erreichen. Man wechselte ab zwischen der Schätzung der in den Sakramenten beschlossenen Gnade und der Schätzung der eigenen frommen Leistung; man addiert und ergänzt das eine Glaubensmotiv durch das andere. Daher wird in der damaligen Gemeinde mit schroffer Wendung bald eine kecke Zuversichtlichkeit sichtbar, die sich in der unverlierbaren Gunst Gottes sonnt, bald ein tiefes Versagen, das die Verschuldung der Gemeinde schwer empfindet und im Gottesbild nur noch den Richter übrig lässt." Test. Patr. und vor allem ἁπλότης in Issachars Testament bilden den vielleicht beachtenswertesten Beweis dafür, wie das Spätjudentum sich bemühte, aus dieser Vielheit und Zersplitterung herauszukommen. Was in den Test. Patr. ein tastendes Beginnen ist, das tritt in voller Entfaltung in der Bergpredigt zu Tage: dass nämlich „die Einfalt und Einheitlichkeit des Herzens, *dass man ganz ‚im Guten wolle'* die eigentliche Forderung Gottes ist".[1]

Jesu Gegensatz zu den Pharisäern gilt dem *Gottesverhältnis* selber. Denn er bekämpft die geläufige pharisäische Auffassung, die in dem menschlichen Verhältnis zu Gott ein *Rechtsverhältnis* (vgl. z. B. Matth. 20: 1—16) sieht. Nach der Meinung Jesu hat der Mensch kein Recht, vor Gott irgendwelche Ansprüche zu stellen, Luk. 17, 7—10. Gott allein hat das Recht, Forderungen zu stellen, und er „fordert *den ganzen Willen* des Menschen und kennt keine Ermässigung".[2]

*

Derselbe *totale* Anspruch Gottes an den Menschen, der die gesamte Auslegung des Gesetzes in der Bergpredigt beherrscht, bildet das zentrale Moment im Logion vom Auge. Wie in den vorhergehenden Antithesen „leuchtet als die entscheidende Forderung die eine hervor: das Gute, was es zu tun gilt, soll *ganz* getan werden . . . Alles Halbe ist ein Greuel."[3] Das Wort vom Auge stellt den Menschen vor die Entscheidung eines unbedingten Entweder-oder. Wie es nur zwei Wege gibt, so auch nur zwei Arten Menschen. Die eine besitzt ὀφθαλμὸς ἁπλοῦς und die andere ὀφθαλμὸς πονηρός. Die Wahl und Entscheidung gilt der „Empfänglichkeit

---

[1] BULTMANN, *Jesus* (1929), S. 62.

[2] BULTMANN, *Theologie des Neuen Testaments,* 1. Lieferung (1948), S. 13 mit Hinweis auf Matth. 6, 22 f.

[3] BULTMANN, *Jesus,* S. 79 f.

dem Wichtigsten gegenüber, das es gibt, nämlich für die Aufgeschlossenheit Gott, seinem Gebot, seinem Evangelium gegenüber ...".[1]

3. Das Lukas-Wort.

Bei Lukas steht das Logion vom Auge in Kap. 11 in einem Zusammenhang, wo λύχνος deutlich die Stichwortverbindung[2] bildet. Der Spruch von der Lampe[3], V. 33, den Lukas früher in 8, 16 anführt, bedeutet in diesem Zusammenhang, das Jesus ὁ λύχνος ist. Gott hat ihn nicht verborgen, sondern er leuchtet[4], ἵνα οἱ εἰσπορευόμενοι τὸ φέγγος βλέπωσιν. Das böse Geschlecht, V. 29, verlangt ein Zeichen — „ils demandent la grande manifestation messianique"[5] — und erhält als Antwort, dass er selbst das Zeichen ist. Das Licht leuchtet mitten unter ihnen. Um dies aber zu entdecken, wird gefordert, dass ὁ λύχνος τοῦ σώματος, das Auge, wirklich richtig sieht. „Le secret de ce passage est de montrer l'union nécessaire de deux lumières."[6] „Versagt das Auge, dann scheint das Licht umsonst."[7]

*

Welche Bedeutung hat das Begriffspaar ἁπλοῦς–πονηρός im Luk.-Kontext? Für diese Stelle passt die Bedeutung freigebig-gierig noch viel schlechter als für Matth. SCHLATTER[8], der auch bei Luk. nicht von

---

[1] MICHAELIS, *Op. cit.*, S. 344 f.

[2] KLOSTERMANN, *Das Lukasevangelium*, in: HNT 5 (1929), S. 129.

[3] JEREMIAS, *Die Lampe unter dem Scheffel*, in: ZNW 39 (1940), S. 237—240.

[4] AALEN, *Die Begriffe ‚Licht' und ‚Finsternis' im Alten Testament, im Spätjudentum und im Rabbinismus* (SkrNVA 1951. No. 1), Diss., besonders S. 184 f., 274 f. und 285: das Gesetz als Licht. Zu Prov. 6, 23 („Das Gebot ist eine Leuchte und das Gesetz ein Licht ...") und Prov. 20, 27 („Eine Leuchte des Herrn ist des Menschen Geist; die geht durch alle Kammern des Leibes") besonders S. 277 f. und S. 285. Siehe auch zu Prov. 6, 23 RINGGREN, *Word and Wisdom.* Studies in the Hypostatization of Divine Qualities and Functions in the Ancient Near East (1947), Diss., S. 140.

[5] LAGRANGE, *Évangile selon Saint Luc* (Études bibliques 1927), S. 338. Siehe auch FRIDRICHSEN, *Le problème du miracle dans le christianisme primitif* (ÉHPhR 12, 1925), S. 50 f.

[6] LAGRANGE, *Op. cit.*, S. 339.

[7] SCHLATTER, *Das Evangelium des Lukas*, S. 517.

[8] SCHLATTER, *Op. cit.*, S. 518.

dieser Deutung abweichen will, kann indessen keinen Sinn in dem Wort, wie es bei Luk. steht, finden, sondern schreibt: „Damit stehen wir aber nicht bei denen, die von Jesus das Zeichen fordern und nicht wahrnehmen, dass Grösseres als Salomo und Jona vor ihnen steht, sondern bei Matth., bei denen, die auf der Erde den Schatz sammeln und dazu kein freigebiges Auge brauchen können, bei denen, deren Herz auf der Erde bleibt und die darum ein geiziges Auge haben. Sie haben die Warnung nötig: τὸ σκότος πόσον.“ LAGRANGE[1] gelingt es dagegen, den Luk. Kontext dank seiner Auffassung von ἁπλοῦς = תם, „parfait“, auf eine natürliche Weise zu deuten. „Cette équivalence peut être établie sur l'usage d'Aquila et de Théodotion (par exemple Job 1, 1, *Vg. simplex*) et sur ce fait que dans les LXX ἁπλότης rend *tôm* (II Regn. XV, 11), et dans le sens moral. Si bien qu'on peut penser que le mot ἁπλοῦς a été choisi à cause de l'application morale sous-entendue.“ Diese Deutung von ἁπλοῦς, die in erster Linie für das Matth.-Wort gilt, will LAGRANGE auch auf das Wort bei Luk. anwenden. „Il semble que ces épithètes [ἁπλοῦς–πονηρός] orientent déjà vers le sens spirituel; l'œil simple est celui qui voit les choses avec droiture, l'œil mauvais est celui qui juge d'après ses sentiments d'envie et sa malveillance.“[2]

Das Wort von der Lampe auf dem Lampenhälter scheint uns eine Anweisung in der Richtung zu geben, wo wir die rechte Deutung des Lukas-Wortes vom Auge suchen sollen. Sowohl in Mark. 4 wie in Luk. 8 steht das Wort von ὁ λύχνος ἐπὶ τὴν λυχνίαν im Zusammenhang mit dem Gleichnis vom Sämann und dem Zitat aus Jes. 6, 9: βλέποντες βλέψετε καὶ οὐ μὴ ἴδητε. Wie schon erwähnt weist SCHNIEWIND[3] in seiner Auslegung des Matthäus-Wortes auf „die übrigen Bilder vom Sehen und Hören, die alle unsere Empfänglichkeit für Gott, sein Wort, seine Gegenwart meinen“, hin. Worauf beruhte der Unglaube des Volkes, sein Nein auf Gottes Berufung durch Jesus? Dieses zentrale Problem des Urchristentums kehrt ständig in den neutestamentlichen Schriften wieder. Es ist dasselbe Rätsel, womit die Propheten rangen: Israels Blindheit und Verstockung.[4] RUDOLF OTTO[5] behandelt dieses Thema

---

[1] LAGRANGE, *Évangile selon Saint Matthieu* (Études bibliques 1927), S. 136.

[2] LAGRANGE, *Luc*, S. 340.

[3] SCHNIEWIND, *Das Evangelium nach Matthäus*, in: NTD 2 (1950), S. 92.

[4] Siehe K. L. SCHMIDT, *Die Verstockung des Menschen durch Gott.* Eine lexikologische und biblisch-theologische Studie. Theologische Zeitschrift 1945, S. 1—17.

[5] OTTO, *Reich Gottes und Menschensohn.* Ein religionsgeschichtlicher Versuch (1934), S. 110 f.

unter der Rubrik „*Von der Sehkraft für das Geheimnis des hereingebrochenen Gottesreiches*" und stellt folgende These auf: „Das Hören und Sehen hat Jesus einerseits den Menschen selber und ihrer Verantwortung zugeschrieben, andererseits hat er darin göttliche Gnadenwahl wirksam gesehen."

Das Problem[1] des ungläubigen Volkes ist ohne Zweifel der Kern des für die gesamte synoptische Tradition zentralen Gleichnisses vom Sämann, das im ersten Evangelium die ganze Gleichnisdarstellung einleitet und ausser in Matth. 13 in sowohl Mark. 4 wie Luk. 8 vorkommt. Es handelt sich bei diesem Gleichnis nicht um eine psychologische Auseinandersetzung mit der Verschiedenheit des Menschenherzens, was seine geistige Fähigkeit betrifft. Vielmehr gilt es dem Schicksal des göttlichen Wortes auf Erden, der Frage der menschlichen Erlösungsmöglichkeit. Das Gleichnis will dem Hörer einschärfen, dass „ der Mangel des Sinnes für das Wort, die Wurzellosigkeit, die Weltlichkeit nicht auf psychologischen Charaktereigenschaften beruhen, sondern auf *religiösen Grundschäden*, die mit dem innersten Verhältnis des Menschen zu seinem Gott und Schöpfer zusammenhängen".[2]

Bei Matth., Mark. und Luk. folgt dem Gleichnis vom Sämann das dunkle Wort[3]: „Wer da hat, dem wird gegeben, wer aber nicht hat, dem wird, was er hat, genommen werden," Matth. 13, 12, Mark. 4, 25, Luk. 8, 18. Otto[4] schreibt im Anschluss an dieses Wort: „Solches Nicht-sehen, Nicht-hören nun ist von Christo zunächst klar gemeint als eine tadelnswerte Verhaltung, ja als eine schwere eigene Schuld des Betreffenden, als eine eigene innere Verwahrlosung des inneren Gesichtes und Gehörs. Das innere Organ als solches ‚hatte' ja auch er, sonst könnte nicht von ihm genommen werden ‚auch das, was er *hat*'; aber weil der Betreffende nicht mit rechtem Mass mass, weil er es nicht in rechtem Masse anwandte und ausübte, darum wurde er taub und blind, und es ward ihm auch das genommen, was er ‚hatte'."

Dieser Zusammenhang scheint auch das Wort vom Auge in das rechte Licht setzen zu können. Hier wird eine Antwort auf die Frage des jüdischen Unglaubens gegeben. Damit das Licht entgegengenommen werden kann, wird ein Auge gefordert, das richtig sieht, das richtig

---

[1] Dodd, *The Parables of the Kingdom* (1936), S. 15.

[2] Fridrichsen, *Kommentar till den Svenska Evangelieboken XVIII*. Sexagesima (1948), S. 6.

[3] Lindeskog, *Logia-Studien*, Studia Theologica 1952.

[4] Otto, *Op. cit.*, S. 115.

eingestellt ist und nicht nach verschiedenen Richtungen schielt, m. a. W. eine aufrichtige und ganzherzige Lebenseinstellung. Der Mangel an ἁπλότης τῆς καρδίας ist es, was das Volk und vor allem seine geistigen Führer daran hindert, in Jesus den Messias zu sehen. Unmittelbar auf das Logion vom Auge folgt auch bei Lukas eine Auseinandersetzung mit den Pharisäern und Schriftgelehrten, 11, 37—53. Die Hauptanklage Jesu konzentriert sich auf V. 52: „Weh euch Schriftgelehrten! denn ihr habt den Schlüssel der Erkenntnis weggenommen. Ihr kommt nicht hinein und wehret denen, die hinein wollen." Es handelt sich hier um die „Da'ath 'älohim", die Gotteserkenntnis. Die Schriftgelehrten beanspruchen das Monopol für ihre Auslegung der Schrift und damit die Führung des Menschen in das Reich Gottes. Nun sagt Jesus, dass ihnen der Schlüssel fehlt, der dorthin führt[1] und dass sie selbst, ausserhalb stehend, die anderen verhindern, hineinzukommen. Vgl. Matth. 23, 16: verblendete Leiter. Paulus nimmt denselben Gedankengang in Röm. 2, 17—20 auf: „Du heisst ein Jude und verlässesst dich aufs Gesetz und rühmest dich Gottes und weisst seinen Willen; und weil du aus dem Gesetz unterrichtet bist, prüfest du, was das Beste zu tun sei und vermissest dich, zu sein ein Leiter der Blinden, ein Licht derer, die in Finsternis sind, ein Züchtiger der Törichten, ein Lehrer der Einfältigen . . ." — Das Lukaswort vom Auge hat also einen sachlichen Zusammenhang mit 11, 33: „es ist Schuld des Menschen, wenn er das weithin leuchtende Licht trotzdem nicht auf sich wirken lässt. Eine Erklärung für die Verstocktheit der Juden?"[2] Bei Lukas wird *das Risiko* auf besondere Weise hervorgehoben. Das Licht, die göttliche Offenbarung, worüber die Juden so stolz sind, *kann* Finsternis werden, eine totale Finsternis, wenn sie ihre Herzen vor dem Messias und seiner Botschaft verschliessen. Der Mensch besitzt ein geistiges Empfangsorgan, „das Licht in dir", ein Vermögen zur Gemeinschaft mit Gott. Der Akzent liegt indessen nicht darauf, sondern auf *dem Risiko*: dies kann in Gefahr kommen. Bei Luk. wird der Schlussatz nicht ein Konstatieren wie bei Matth., sondern eine Paränese[3]: σκόπει οὖν μή . . . MOULTON[4] weist darauf hin, dass „μή in vorsichtigen Behauptungen oft unserem ‚vielleicht' gleich kommt, und übersetzt Luk. 11, 35: Siehe! vielleicht ist das Licht . . . Finsternis." Lukas setzt also einen Menschen

---

[1] LAGRANGE, *Luc*, S. 349.

[2] MICHAELIS, *λύχνος*, ThWb IV, S. 328.

[3] DODD, *Op. cit.*, S. 135 f.

[4] MOULTON, *Einleitung in die Sprache des Neuen Testaments* (1911), S. 303 f.

voraus, der das Licht bekommen hat[1], aber daran erinnert wird, dass er es verlieren kann.

*

Auch das Lukaswort hat also seine Spitze vor allem gegen die Pharisäer gerichtet. Sie haben den Sinn für das Göttliche verloren. Sie beschäftigen sich zwar mit dem Gesetz und seiner Auslegung, aber auf eine äusserliche Weise. Sie besitzen nicht ἁπλότης τῆς καρδίας und sind deshalb in eine sterile Klügelei geraten, die sie unverstehend für die Hauptsache des Gesetzes sein lässt. Der feste Bau, den die jüdischen Schriftgelehrten aufzurichten versuchten, erbebt durch Jesu eschatologische Verkündigung in seinen Grundfesten. Sie verstehen die Forderung der Stunde nicht. „Ihr verblendeten Menschen! Die Wetteranzeichen vermögt ihr zu deuten und die Zeichen der Zeit (Luk. 12, 54—56) nicht?“[2] Das Bild vom Auge mit seiner Forderung nach ἁπλότης gehört also mit der „bevorstehenden Krisis“ zusammen. Sein Ziel ist, „ein verblendetes, in sein Verderben rennendes Volk wachzurütteln, vorab seine Führer, die Theologen und die Priester ... und sie zur Busse rufen.“[3]

4. Bibeltheologische Gesichtspunkte.

Stimmt die Deutung des Begriffes ἁπλότης, zu der diese Untersuchung gekommen ist, mit der Gesamtschau überein, die das NT vertritt, wenn es sich um die religiöse Situation des Menschen handelt? Welche Möglichkeiten hat der Mensch der göttlichen Botschaft gegenüber? Wer ist „zum Reich Gottes geschickt“?, Luk. 9, 62.

Jesus sieht wie das AT mit rein *religiösem* Blick auf die Situation des Menschen. Das Problem der Empfänglichkeit, bezw. Unempfänglichkeit für das Evangelium wird in Jesu Verkündigung niemals psychologisch behandelt. Niemals auch wird die Frage gestellt, ob es ungleiche, naturgegebene Anlagen oder verschiedene Wesensvoraussetzungen gibt. Das Gleichnis vom Sämann zeigt vielmehr, dass Jesus auf die religiöse Grundvoraussetzung sieht, d. h. wie der Mensch im innersten Kern seiner

---

[1] Luk. 11, 36 scheint keinen neuen Gedanken im Verhältnis zu dem Vorgehenden zu enthalten. Dagegen: LAGRANGE, *Luc*, S. 340. Siehe auch HIRSCH, *Frühgeschichte des Evangeliums* 2 (1941), S. 104 f. Hirsch glaubt „das Rätsel des verderbten Verses 36 erklären zu können“.

[2] JEREMIAS, *Gleichnisse*, S. 91.

[3] JEREMIAS, *Op. cit.*, S. 94.

Persönlichkeit sich zur „Wahrheit" verhält.[1] Wie das AT stellt Jesus den Menschen vor zwei Alternativen:

Die Ganzheit, die zum Lichte führt, und
die Doppelheit, die in die Finsternis führt, Matth. 6, 22 f. mit Par.
Der schmale Weg, der zum Leben führt, und
der breite, der ins Verderben führt, Matth. 7, 13 f.
Der gute Baum, der gute Früchte trägt, und
der schlechte Baum, der schlechte Früchte trägt, Matth. 7, 16 mit Par.

Die Verkündigung Jesu bewegt sich also innerhalb der absoluten Antithese. Angesichts von Jesu Worten und Handlungen wird sowohl das Mysterium des Himmelreiches wie das Wesen des Menschen entschleiert. Da erweist es sich, dass es im Grunde nur *zwei* Arten von Menschen gibt. Die eine erkennt in Jesus den Erwählten Gottes, den Menschensohn und nimmt ihn und sein Wort mit Freude entgegen. Es sind die, zu denen Jesus spricht: „Selig sind die Augen, die da sehen, was ihr seht", Luk. 10, 23. Den anderen wird Jesus zum Ärgernis, σκάνδαλον, Matth. 15, 12. Wenn er die Taten vollführt, die ihm der Vater aufgegeben hat, sprechen diese anderen bei sich selbst: „Dieser lästert Gott", Matth. 9, 3. Widerstand und Hass wachsen. Lukas schildert die Situation nach der Predigt Jesu in der Synagoge von Nazareth, Luk. 4, 16 ff., folgendermassen: „Und sie wurden voll Zorns alle, die in der Schule waren, da sie das hörten, und standen auf und stiessen ihn zur Stadt hinaus und führten ihn auf einen Hügel des Berges, darauf ihre Stadt gebaut war, dass sie ihn hinabstürzten. Aber er ging mitten durch sie hinweg", Luk. 4, 28—30.

Warum reagieren die Menschen so verschieden auf die Handlungen und Worte Jesu? Nach Matth. 11, 25 f. mit Par. preist Jesus seinen Vater, den Herrn des Himmels und der Erde, ὅτι ἔκρυψας ταῦτα ἀπὸ σοφῶν καὶ συνετῶν, καὶ ἀπεκάλυψας αὐτὰ νηπίοις. Im radikalen Gegensatz zum jüdischen Ideal des חכם sagt Jesus, dass die Offenbarung für die νήπιοι[2], „die Unmündigen", bestimmt ist, während das Geheimnis

[1] Fridrichsen, *Kommentar till den Svenska Evangelieboken, XVIII*, Sexagesima (1948), S. 18.

[2] Bertram, νήπιος, in: ThWb IV, S. 923. In diesem Zusammenhang soll auf Martin Hirschberg, *Studien zur Geschichte der simplices in der Alten Kirche*. Ein Beitrag zum Problem der Schichtungen in der menschlichen Erkenntnis. (Als Manuskript gedruckt. Berlin 1944.), hingewiesen werden. — Da diese Arbeit, die

des Himmelreiches den Weisen und Klugen verborgen bleibt. Wir begegnen hier der gleichen Menschenauffassung wie bei den Seligpreisungen der Bergpredigt: die Armen, die nach Gerechtigkeit Hungernden und Dürstenden, die Aufrichtigen — sind die Kinder des Reiches. Die Reichen dagegen, die Satten und Zufriedenen, bleiben ausserhalb. — Man hat im Allgemeinen geglaubt, dass diese Auffassung Jesu, welche die Empfänglichen, bezw. Unempfänglichen betrifft, mit den Erfahrungen des Widerstandes und der Misserfolge zusammenhängt, die Jesus bei seiner Verkündigung gemacht hat. Das auserwählte Volk wendete sich ja im Grossen und Ganzen von ihm ab und verwarf seine Botschaft. Warum? „Jerusalem, Jerusalem, die du tötest die Propheten und steinigest, die zu dir gesandt werden, wie oft habe ich wollen deine Kinder versammeln ... *und ihr habt nicht gewollt*", Luk. 13, 34. Der Hauptteil der Aussaat, die der Sämann mit verschwenderischem Reichtum ausstreut, geht verloren, Matth. 13, 18 f. mit Par. Es sind nur

---

durch das freundliche Entgegenkommen von Professor Peter Meinhold, Kiel, dem Verfasser zur Verfügung gestellt wurde, für die meisten Leser dieser Untersuchung schwer zugänglich sein dürfte, sollen hier einige Grundgedanken des ungefähr 300 Seiten umfassenden Werkes angeführt werden. — Hirschbergs Ausgangspunkt ist das Problem der Verkündigung: die Kirche hat ihre Mission für alle Menschen und muss ihre Verkündigung so ausrichten, dass sie, wenn möglich, alle, sowohl „Schlichte" wie „Gebildete" erreicht. Weder die demokratische, noch die aristokratische Tendenz der Kirche darf versäumt werden. Im Zusammenhang mit diesem Problem sucht Hirschberg den Spuren nahe zu kommen und ihnen zu folgen, die auf eventuelle Schichtungen und Stufungen im Christentum und Christsein hinweisen. Bei Jesus gibt es keine Spuren dieser Art: „von Haus ist dem Christentum eine Schichtung unbekannt." Die Untersuchung behandelt weiterhin Paulus („bei ihm zeigen sich die Ansätze einer Schichtung"), den Gnostizismus und die nachapostolische Zeit. „Im schichtungslosen Moralchristentum des 1. Jahrhunderts (Did., Barn., 1. Clemens, Jac., Past. Herm.)" begegnet uns *ἁπλότης* als Ideal von gleicher Bedeutung wie in den Test. XII Patr.: Herzensreinheit und Kindesunschuld als Vorbedingung der Seligkeit. [G. André, *La vertu de simplicité chez les Pères Apostoliques*, in: Rech. Sc. Rel. 11, 1921, S. 306—327 nimmt nicht auf den alttestamentlichen Hintergrund des Begriffes ἁπλότης Rücksicht und hat deshalb seine eigentliche Bedeutung *nicht* erfasst.] Hirschbergs Untersuchung behandelt weiterhin das Problem während des Zeitalters der Apologeten, die frühkatholische Kirche bis Origenes. Die Darstellung zeigt klar, wie hart die Kirche für das Evangelium und dessen Botschaft an die νήπιοι kämpfen musste, besonders während der Zeiten, da das Christentum mit gnostischen Spekulationen oder antiker Philosophie verwechselt wurde: den grossen Alexandrinern Clemens und Origenes, die mitten in diesem Kampfe standen, gelang es dank ihrer Verankerung in der Schrift den Grundgedanken der Begriffe ἁπλότης–νηπιότης als Herzenseinfalt zu bewahren. Die Kirche kennt Bildungsstufen, aber nicht Heilsstufen.

wenige, die den Weg zum Leben finden, Matth. 7, 14. Welche sind es? „Es nahten zu ihnen allerlei Zöllner und Sünder ...", Luk. 15, 1. Er bekam den Spottnamen „der Zöllner und Sünder Geselle", Matth. 11, 19. Den Hohepriestern und Ältesten schleuderte er die furchtbaren Worte ins Gesicht: „Die Zöllner und Huren mögen wohl eher ins Himmelreich kommen denn ihr", Matth. 21, 31.

Zog Jesus vielleicht nur die Konsequenzen der Erfahrungen, die er in seinem Volk gemacht hatte? War es deswegen, dass die Ausgestossenen und Verachteten, die Armen, Geringen, Kleinen sich an ihn anschlossen? Jesu Worte in Matth. 11, 26 mit Par. geben uns eine andere Antwort: *Gott hat es so gewollt*. Das ist seine εὐδοκία.[1] Wie bei so vielen anderen Worten Jesu stehen wir hier am Rande des Geheimnisses, das Auserwählung heisst.[2] Das Wort an die νήπιοι entspricht dem *Wesen* des Evangeliums[3]: „In dem, was geschah, sah Jesus sowohl die Grösse der göttlichen Macht, die an keinen Menschen gebunden ist und den Lehrstand nicht bedarf, als die Grösse der göttlichen Gnade, die auch in die Unmündigen die Erkenntnis der Herrlichkeit Gottes legt."[4]

Wie verhält es sich nun mit der eigenen Verantwortung des Menschen angesichts des Evangeliums? Wird sie nicht ausgelöscht oder auf jeden Fall verringert? Nein, die Gewissheit der Erwählung ist kein Quietiv, sondern im Gegenteil ein Motiv, das den Erwählten tiefer in die absolute Abhängigkeit vom Herrn der Erwählung hineintreibt. Der alttestamentliche Gedanke der Auserwählung[5], der hier wie sonst den Hintergrund der neutestamentlichen Anschauung bildet, betont stark die eigene Verantwortung des Auserwählten, z. B. Amos, 3, 2: „Aus allen Geschlechtern auf Erden habe ich allein euch erkannt; d a r u m will ich auch euch heimsuchen in all eurer Missetat." Vergleiche denselben Ge-

---

[1] SCHRENK, *Εὐδοκία im NT*, ThWb II, S. 743—748.

[2] FRIDRICHSEN, *Op. cit.*, S. 15.

[3] BERTRAM, *Op. cit.*, S. 923.

[4] SCHLATTER, *Der Evangelist Matthäus* (1929), S. 383.

[5] ROWLEY, *The Biblical Doctrine of Election*, London, 1950, bes. S. 15—95. CORELL, *Consummatum est.* Eskatologi och kyrka i Johannesevangeliet. With an English Summary. Diss., 1950, S. 194—239. Beide betonen mit Recht, dass der biblische Erwählungsgedanke von seiner rein religiösen Eigenart aus betrachtet werden muss. Im Lauf der Zeiten hat sich dieser Gedanke mit philosophisch-metaphysischen Spekulationen verschiedener Art, mit Theorien von Determination und Prädestination, vermählt und vermischt. Dadurch ist das religiös Wesentliche des Erwählungsgedankens oft verloren gegangen: wie die Erwählung fungiert und wie sie verwirklicht werden soll.

danken mit seiner positiven Darstellung in Joh. 15, 16 — beachte ἵνα! „Hier begegnen die göttliche Auserwählung und die menschliche Verantwortung einander. Sie begegnen doch einander, ohne sich gegenseitig aufzuheben.“[1]

*

Dieselbe Auffassung der göttlichen Offenbarung und ihrer Botschaft an Völker und Einzelne, die für Matth. 11, 25 f. mit Par. charakteristisch ist, findet sich bei Paulus. Der frühere Pharisäer sah mit besonderer Schärfe und Klarheit die antipharisäische Spitze des Evangeliums Jesu. Hinter dem unermüdlichen Kampf des Apostels gegen alle Anschauungen und Richtungen, die dem Worte vom Kreuz die innerste Kraft nehmen, es „entleeren“, 1. Kor. 1, 17, steht sein unauslöschlicher Eifer, die Eigenart des Evangeliums für die in den Augen der Welt und ihren eigenen Augen Geringen zu bewahren. Das ist aber nichts anderes als der Heilsweg Jesu — Gottes eigener Ratschluss. — Im Anfang von 1. Kor. nimmt Paulus diese Frage auf, vor allem wegen der Apollospartei in Korinth, 1. Kor. 1, 12. In einer Reihe von Antithesen zeigt er den Unterschied zwischen Gottes und der Welt Weisheit, zwischen Gottes Kraft und der Macht der Welt.

Was töricht ist vor der Welt — das hat Gott erwählt.
Was schwach ist vor der Welt — das hat Gott erwählt, 1. Kor. 1, 27.

In dem erwähnten Abschnitt von 1. Kor. findet sich derselbe Gedankengang wie in den Jesusworten von Matth. 11, 25 mit Par. Wenn der Apostel sieht, wie das Evangelium entgegengenommen wird, sagt er: es ist Gottes eigener Ratschluss, der in Erfüllung geht. Dieser Gegensatz zwischen Gottes Weisheit und menschlicher Torheit, zwischen Gottes Kraft und menschlicher Schwäche wird von der eigenen Erfahrung der Korinther bestätigt: „Sehet, liebe Brüder, an eure Berufung“, 1. Kor. 1, 26. Welche waren es also, die von Gott berufen wurden? Nicht viele Weise nach der Meinung der Welt, nicht viele Mächtige und Einflussreiche. „Die alle Hüllen ihres Ich abgelegt hatten und vor Gott in nackter Einfalt standen“[2], — sie waren es, die das Geheimnis des Himmelreiches fassten und zu seiner Berufung ja sagten. Die nichts in sich selber waren, τὰ μὴ ὄντα, 1. Kor. 1, 28, kamen auf dem Weg der persönlichen

---

[1] FRIDRICHSEN, *Op. cit.*, S. 18.
[2] *Op. cit.*, S. 15.

Erfahrung zu der befreienden Gewissheit, welcher der Apostel mit den kraftgeladenen Worten Ausdruck gibt: Ὁ λόγος γὰρ ὁ τοῦ σταυροῦ τοῖς μὲν ἀπολλυμένοις μωρία ἐστίν, τοῖς δὲ σῳζομένοις ἡμῖν δύναμις θεοῦ ἐστιν, 1. Kor. 1, 18. Die Empfänglichen besassen die einzige, aber notwendige Voraussetzung, um der Gabe des Himmelreiches teilhaftig zu werden: „diejenige Einfalt, die sich ungeteilt hingibt und fraglos sich schenken lässt".[1] Sie besassen die ἁπλότης τῆς καρδίας.

*

Die beste Exegese des Logions vom Auge der Einfalt ist somit vielleicht ein anderes Wort aus Jesu eigenem Mund:

„*Wer das Reich Gottes nicht empfängt als ein Kindlein,*
der wird nicht hineinkommen", Mark. 10, 15.

---

[1] DIBELIUS, Jesus (1939), S. 102. BILLING, *De etiska tankarna i urkristendomen*, 2:dra uppl. 1936, S. 322, stellt Matth. 5, 8 („die reines Herzens sind") mit Matth. 6, 22 f. zusammen und schreibt: „Die Menschen des reinen Herzens sind diejenigen, die trotz aller verwirrenden Einflüsse von rechts und links den reinen Kindersinn, das ‚einfältige', bloss auf Gott und seinen Willen gerichtete Auge bewahrt haben." Auch FRIDRICHSEN ist nunmehr (vgl. S. 107) dieser Meinung und nennt mit Hinweis auf Matth. 6, 22 f. denjenigen Menschen ἁπλοῦς, der „das reine Auge, den ungetrübten Blick bekommen hat." (*Op. cit.*, S. 15)

Literaturverzeichnis.

AALEN, S., *Die Begriffe ‚Licht‘ und ‚Finsternis‘ im Alten Testament, im Spätjudentum und im Rabbinismus.* SkrNVA 1951 No. 1. Diss. Oslo 1951.

ABRAHAMS, I., *Studies in Pharisaism and the Gospels I—II.* London 1917—1924.

ALBRIGHT, W. F., *The Oracles of Balaam.* JBL 63, 1944.

ALLEN, W. C., *A critical and exegetical Commentary on the Gospel according to St. Matthew.* 3rd ed. ICC. Edinburgh 1912.

ALLO, E. B., *Seconde Épître aux Corinthiens.* Paris 1937.

ALT, A., *Die Ursprünge des israelitischen Rechts.* Leipzig 1933—1934.

—— *Der Gott der Väter.* BWANT III: 12. Stuttgart 1929.

ANDRÆ, T., *Die Frage der religiösen Anlage, religionsgeschichtlich beleuchtet.* UUÅ 1932: 2. Uppsala 1932.

ANDRÉ, G., *La vertu de simplicité chez les Pères Apostoliques.* RechScRel 11, 1921.

ARVEDSON, T., *Das Mysterium Christi.* Eine Studie zu Mt 11, 25—30. Diss. Leipzig—Uppsala 1937.

BAUER, W., *Jesus der Galiläer,* in: Festgabe für Adolf Jülicher, Tübingen 1927.

—— *Griechisch-Deutsches Wörterbuch zu den Schriften des Neuen Testaments und der übrigen urchristlichen Literatur.* 1. Lieferung. 4. Aufl. Berlin 1949.

BAUERNFEIND, O., ʿΑπλοῦς, ThWb I. Stuttgart 1933, S. 385—386.

—— *Die Apostelgeschichte.* ThHK 5. Leipzig 1939.

BAUMGÄRTEL, F., *Die Eigenart der alttestamentlichen Frömmigkeit.* Schwerin i. Meckl. 1932.

—— Καρδία, ThWb III, 1938, S. 609—611.

BEGRICH, J., *B*^{e}*rit,* ZAW 62, 1944.

BEHM, J., Καρδία, ThWb III, 1938, S. 614—616.

BENGEL, J. A., *Gnomon oder Zeiger des Neuen Testaments II.* Ludwigsburg 1860.

BENTZEN, AA., *Fortolkning til de gammeltestamentlige Salmer.* Köbenhavn 1939.

—— *Det sakrale Kongedømme.* Festskrift udg. av Københ. Univers., København 1945.

BERTRAM, G., νήπιος, ThWb IV, 1942, S. 913—925.

BEWER, J. A., *Progressive Interpretation.* Angl. Theol. Rev. 2/1942.

BICKERMANN, E., *The Maccabees.* An account of their history from the beginning to the fall of the house of the Hasmoneans. New York 1947.

BILLING, E., *De etiska tankarna i urkristendomen.* Andra utv. uppl. Stockholm 1936.

BIRKELAND, H., *ʿĀnî und ʿānāw in den Psalmen.* Oslo 1933.

—— *Die Feinde des Individuums in der israelitischen Psalmenliteratur.* Ein Beitrag zur Kenntnis der semitischen Literatur und Religionsgeschichte. Diss. Oslo 1933.

—— *Zum hebräischen Traditionswesen.* Die Komposition der prophetischen Bücher des AT. AvhNVA 1938: 1. Oslo 1933.

BORNHÄUSER, K., *Die Bergpredigt.* Versuch einer zeitgenössischen Auslegung. BFchrTh 2: 7. Gütersloh 1923.

BOSTRÖM, G., *Proverbiastudien. Die Weisheit und das fremde Weib in Spr. 1—9.* LUÅ NF 1: 30: 3. Lund 1935.

BOUSSET, W., *Die Testamente der zwölf Patriarchen,* in: ZNW I, 1900.

—— *Die jüdische Apokalyptik, ihre religionsgeschichtliche Herkunft und ihre Bedeutung für das neue Testament.* Berlin 1903.

—— *Der 2. Brief an die Korinther.* WEISS, Die Schriften des NT II. Göttingen 1908.

BOUSSET, W.—GRESSMANN, H., *Die Religion des Judentums im späthellenistischen Zeitalter.* HNT. Tübingen 1926.

BRANDT, W., *Der Spruch vom lumen internum.* ZNW XIV, 1913.

BROCKINGTON, L. H., *The Hebrew conception of personality in relation to the knowledge of God.* JThSt. 47, 1946.

BRUN, L., *Jakobs brev.* Oversatt og fortolket. Oslo 1941.

—— *Paulus und die Urgemeinde.* Zwei Abhandlungen von Lyder Brun und Anton Fridrichsen, I. Giessen 1921.

BULTMANN, R., *Jesus.* Die Unsterblichen 1. Berlin 1929.

—— *Das Evangelium des Johannes,* 11. Aufl. MEYERS Komm. zum NT. Göttingen 1950.

—— *Die Geschichte der synoptischen Tradition.* Forsch. z. Rel. u. Lit. des A u. NT, NF 12. 2. Aufl. Göttingen 1931.

—— *Das Urchristentum im Rahmen der antiken Religionen.* Erasmus-Bibliothek. Zürich 1949.

—— ἀγαλλίασις, ThWb I, 1933, S. 18—20.

BURKITT, F. C., *Jewish and Christian Apocalypses.* Schweich lectures. London & Oxford 1914.

BURROWS, E., *The Oracles of Jacob and Balaam.* The Bellarmine series 3. London 1939.

BUSSMAN, W., *Synoptische Studien 2.* Zur Redenquelle. Halle 1929.

BÖHL, F., *Der babylonische Fürstenspiegel.* Leipzig 1937.

CADBURY, H. J., *The peril of modernizing Jesus.* New York 1937.

CADOUX, C. J., *The historic Mission of Jesus.* A constructive re-examination of the eschatological teaching in the Synoptic gospels. Lutterworth library, vol. XII. London and Redhill 1941.

CARRINGTON, PH., *The Primitive Christian Cathechism.* A study in the Epistles. Cambridge 1940.

CAUSSE, A., *Les »Pauvres» d'Israël* (Prophètes, Psalmistes, Messianistes). Strasbourg & Paris 1922.

—— *L'Idéal ébionitique dans les Testaments des douze Patriarches* (Jubilé Alfred Loisy). Paris 1928.

—— *Les dispersés d'Israël.* Les origines de la diaspora et son rôle dans la formation du Judaisme. ÉHPhR 19. Paris 1929.

CHAINE, J., *L'Épître de Saint Jacques.* Études bibliques. 2e éd. Paris 1927.

CHARLES, R. H., *The Greek versions of the Testaments of the Twelve Patriarchs.* London 1908.

CHARLES, R. H., *The Testaments of the Twelve Patriarchs.* Translated from the Editors Greek Text. London 1908.
—— *Religious development between the Old and the New Testaments.* London 1914.
CREMER, H.—KÖGEL, J., *Biblisch-theologisches Wörterbuch der Neutestamentlichen Gräzität.* 10. Aufl. Gotha 1915.
CULLMANN, O., *Urchristentum und Gottesdienst.* AbhANT 3. Basel 1944.
DAHL, N. A., *Das Volk Gottes.* Eine Untersuchung zum Kirchenbewusstsein des Urchristentums. SkrNVA, 1941: 2. Diss. Oslo 1941.
—— *Hednakristna,* SBU I, Gävle 1948, Sp. 809—811.
DEISSMANN, A., *Bibelstudien.* Beiträge, zumeist aus den Papyri und Inschriften, zur Geschichte der Sprache, des Schrifttums und der Religion des hellenistischen Judentums und des Urchristentums. Marburg 1895.
—— *Neue Bibelstudien.* Sprachgeschichtliche Beiträge zumeist aus den Papyri und Inschriften zur Erklärung des Neuen Testaments. Marburg 1897.
DHORME, P., *Le livre de Job.* Études bibliques. Paris 1926.
DIBELIUS, M., *Der Brief des Jakobus.* MEYERS Komm. zum NT. Göttingen 1921.
—— *Die Botschaft von Jesus Christus.* Tübingen 1935.
—— *Die Formgeschichte des Evangeliums.* Tübingen 1933.
—— *An die Kolosser, Epheser, An Filemon.* 2. völlig neubearb. Aufl. HNT. Tübingen 1927.
—— *Jesus,* Sammlung Göschen, Bd 1130. Berlin 1939.
—— *The Sermon on the Mount.* New York 1940.
DIBELIUS, M.—KÜMMEL, W. G., *Paulus,* Sammlung Göschen, Bd 1160. Berlin 1951.
DITTMAR, V., *Vetus Testamentum in Novo.* Die alttestamentlichen Parallelen des NT im Wortlaut der Urtexte und der Septuaginta. Göttingen 1903.
DOBSCHÜTZ, E. VON, *Die fünf Sinne im Neuen Testament.* JBL 48, 1929.
DODD, C. H., *The Bible and the Greeks.* London 1935.
—— *The Parables of the Kingdom.* 3rd ed. London 1936.
DRIVER, G. R., *The modern study of the Hebrew language,* in: PEAKE, The People and the Book. Essays on the Old Testament. Oxford 1925.
DUHM, H., *Der Verkehr Gottes mit den Menschen im Alten Testament.* Tübingen 1926.
DÜRR, L., *Ursprung und Ausbau der israelitisch-jüdischen Heilandserwartung.* Ein Beitrag zur Theologie des Alten Testaments. Berlin 1925.
DUSSAUD, R., *Les découvertes de Ras Shamra (Ugarit) et l'Ancien Testament.* 2e éd. revue et augmentée. Paris 1941.
—— *Le Sanctuaire et les dieux phéniciens de Ras Shamra,* in Rev d'Hist des Rel 1932.
EICHRODT, W., *Theologie des Alten Testaments 1—3.* Leipzig 1933—1939.
—— *Das Menschenverständnis des Alten Testaments.* AbhANT 4. Basel 1944.
EIDEM, E., *Natanaels kallelse,* in: Till Ärkebiskop Söderbloms 60-årsdag 15/1 1926. Uppsala 1926.
—— *Det kristna livet enligt Paulus 1.* Uppsala 1927.
EISSFELDT, O., *Einleitung in das Alte Testament.* Tübingen 1934.
ELMGREN, H., *Philon av Alexandria.* Med särskild hänsyn till hans eskatologiska föreställningar. Diss. Stockholm 1939.

Engnell, I., *Studies in Divine Kingship in the Ancient Near East.* Diss. Uppsala 1943.

—— *Gamla Testamentet.* En traditionshistorisk inledning. Uppsala 1945.

—— *Profetia och tradition.* Några synpunkter på ett gammaltestamentligt centralproblem. SEÅ XII, 1947.

—— *David,* SBU I, Gävle 1948, Sp. 350—355.

—— *Förbund,* SBU I, Gävle 1948, Sp. 597—600.

—— *Gamla Testamentets religion,* SBU I, Gävle 1948, Sp. 673—685.

—— *Israels folk 1,* SBU I, Gävle 1948, Sp. 939—943.

—— *Jobs bok,* SBU I, Gävle 1948, Sp. 1071—1074.

Eppel, R., *Le Piétisme juif dans les Testaments des douze Patriarches.* ÉHPhR 22. Strassbourg 1930.

Esking, E., *Glaube und Geschichte in der theologischen Exegese Ernst Lohmeyers.* Zugleich ein Beitrag zur Geschichte der neutestamentlichen Interpretation. ASNU XVIII. Diss. Uppsala 1951.

Fahlgren, K. Hj., *Ṣ^{e}dāḳā, nahestehende und entgegengesetzte Begriffe im Alten Testament.* Diss. Uppsala 1932.

Fiebig, P., *Der Talmud.* Seine Entstehung, sein Wesen, sein Inhalt, unter besonderer Berücksichtigung seiner Bedeutung für die neutestamentliche Wissenschaft. Leipzig 1929.

—— *Altjüdische Gleichnisse und die Gleichnisse Jesu.* Tübingen 1904.

—— *Die Gleichnisreden Jesu im Lichte der rabbinischen Gleichnisse des neutestamentlichen Zeitalters.* Ein Beitrag zum Streit um die „Christusmythe" und eine Widerlegung der Gleichnistheorie Jülichers. Tübingen 1912.

—— *Jesu Bergpredigt.* Rabbinische Texte zum Verständnis der Bergpredigt ins Deutsche übersetzt, in ihren Ursprachen dargeboten und mit Erläuterungen und Lesarten versehen 1—2. FRLANT II: 20. Göttingen 1924.

Field, F., se Origenis Hexaplorum quae supersunt. I—II. Oxford 1875.

Flashar, M., *Exeg. Studien zum Septuagintapsalter,* ZAW 32, 1912.

Frankenberg, W., *Die Sprüche.* Nowacks Handkommentar zum AT. 2: 3. Göttingen 1898.

Frey, J. B., *Les Testaments des Douze Patriarches,* in: Dictionnaire de la Bible, Supplement 1, ed. *Pirot,* Paris 1928, Sp. 380—390.

Fridrichsen, A., *Hagios Qadoš.* Ein Beitrag zu den Voruntersuchungen zur christlichen Begriffsgeschichte. Skrifter utg. av Vidensk.-selsk. i Kristiania II. Hist.-Filos. Klasse 1916: 3. Kristiania 1916.

—— *Det nye testamentes tanker om religiøs mottagelighed og uimottagelighed.* NTT 30, 1929.

—— *Fullkomlighetskravet i Jesu förkunnelse,* SvTK 9, 1933.

—— *Helgelse och fullkomlighet hos Paulus,* in: Den nya kyrkosynen, utg. av Y. Brilioth, Lund 1945.

—— *Vem ville Jesus vara?* Stockholm 1931.

—— *Le problème du miracle dans le christianisme primitif.* ÉHPhR 12. Strasbourg 1925.

—— *The Apostle and his Message.* UUÅ 1947: 3. Uppsala o. Leipzig 1947.

—— *Avund,* SBU I, Gävle 1948, Sp. 143—144.

FRIDRICHSEN, A., *Kommentar till den Svenska Evangelieboken XVIII*. Sexagesima. Motala 1948.

—— *Den nyere tids parabelforskning*, SvTK 5, 1929.

GALL, A. VON, *Zusammensetzung und Herkunft der Bileam-Perikope in Num. 22—24*, in: Festschrift für B. STADE, Giesen 1900.

GALLING, K., *Die Erwählungstraditionen Israels*, ZAW Beih. 48. Giessen 1928.

—— *Der Beichtspiegel*, ZAW 47, 1929.

GERLEMAN, G., *Studies in the Septuagint of Job*. LUÅ, XLIII, 1947.

—— *The Septuagint Proverbs as a Hellenistic Document*, in: Oudtestamentische Studien, Deel VIII, uitgegeven door P. A. H. DE BOER, Leiden 1950.

GESENIUS, W.—BUHL, F., *Hebr. und Aram. Handwörterbuch über das Alte Testament*. 16. Aufl. Leipzig 1915.

GLUECK, N., *Das Wort ḥesed im alttestamentlichen Sprachgebrauche als menschliche und göttliche gemeinschaftgemässe Verhaltungsweise*. ZAW Beih. 47. Giessen 1927.

GOODENOUGH, E. R., *Kingship in Early Israel*, JBL 48, 1929.

GOPPELT, L., *Typos*. Die typologische Deutung des Alten Testaments im Neuen. BFchrTh II: 43, Gütersloh 1939.

GORDON, C. H., *Ugaritic Handbook*. Analecta Orientalia 25, Roma. 1947—1948.

GRANT, F. C., *The Earliest Gospel*. The Cole Lectures for 1943. New York & Nashville 1943.

—— *An introduction to the New Testament thought*. New York & Nashville 1950.

GRAY, G. B., *Sacrifice in the Old Testament*. Oxford 1925.

GRUNDMANN, W., *Jesus der Galiläer und das Judentum*. Veröffentlichungen des Instituts zur Erforschung des jüdischen Einflusses auf das deutsche kirchliche Leben. Leipzig 1940.

GRØNBECH, V., *Vor folkeæt i Oldtiden* 1, Lykkemand og niding, København 1909; 2, Midgård og menneskelivet, København 1912.

—— *Jesus Menneskesønnen*. København 1935.

GUIGNEBERT, CH., *Quelques remarques sur la perfection (τελείωσις) et ses voies dans le Mystère paulinien*, Rev. d'Hist. et Phil. rel. 1928.

GULIN, E. G., *Die Freude im Neuen Testament*, I—II. Helsingfors 1932—1936.

GUNKEL, H., *Die Psalmen*. NOWACKS Handkommentar zum AT. Göttingen 1926.

—— *Einleitung in die Psalmen*. Die Gattungen der religiösen Lyrik Israels, zu Ende geführt von J. BEGRICH. NOWACKS Handkommentar zum AT. Göttingen 1933.

GUTBROD, W., *Die paulinische Anthropologie*. BWANT 4: 15. Stuttgart 1934.

HALDAR, A., *Associations of Cult Prophets among the Ancient Semites*. Diss. Uppsala 1945.

—— *„Bileam"*, SBU I, Gävle 1948, Sp. 280.

HAUCK, F., *Der Brief des Jakobus*. Komm. zum NT, herausgegeben von TH. ZAHN, Band XVI, Leipzig 1926.

—— κοινωνία, ThWb III, 1938, S. 804—810.

HEBERT, A. G., *The Throne of David*. A Study of the Fulfilment of the Old Testament in Jesus Christ and His Church. London 1941.

HEMPEL, J., *Gott und Mensch im Alten Testament*. 2. Aufl. BWANT III: 2. Stuttgart 1936.

HEMPEL, J., *Das Ethos des Alten Testaments.* ZAW Beih. 67. Berlin 1938.
HERFORD, R. T., *Talmud and Apocrypha.* A Comparative Study of Jewish Ethical Teaching in the Rabbinical and Nonrabbinical Sources in the Early Centuries. London 1933.
—— *Pirkē Aboth,* ed. with introduction, translation and commentary. New York 1945.
HERMANIUK, M., *La parabole évangélique.* Univ. cath. Lovan. Diss. 2, 38. Paris-Louvain 1947.
HIRSCH, E., *Frühgeschichte des Evangeliums 2.* Die Vorlagen des Lukas und das Sondergut des Matthäus. Tübingen 1941.
HIRSCHBERG, M., *Studien zur Geschichte der simplices in der Alten Kirche.* Ein Beitrag zum Problem der Schichtungen in der menschlichen Erkenntnis. Als Manuskript gedruckt. Berlin 1944.
HOCART, A. M., *Kingship.* London 1927.
HOLL, K., *Der Kirchenbegriff des Paulus in seinem Verhältnis zu dem der Urgemeinde.* Gesammelte Aufsätze zur Kirchengeschichte II. Tübingen 1928.
HOLTZMANN, H. J., *Lehrbuch der neutestamentlichen Theologie I—II.* 2. bearb. Aufl. hrsg. v. Jülicher—Bauer. Tübingen 1911.
HOLTZMANN, O., *Das Neue Testament II.* Giessen 1926.
HOOKE, S. H., *Myth and Ritual.* London 1933.
—— *The Labyrinth.* London 1935.
HUNKIN, J. W., *The Testaments of the twelve Patriarchs.* JThSt 1914/15.
HYLANDER, I., *Samfund och individ i Israel,* in: Den nya kyrkosynen, utg. av Y. BRILIOTH, Lund 1945.
HÖLSCHER, G., *Problèmes de la littérature apocalyptique juive.* Rev d'Hist et de Phil Rel 1929.
—— *Geschichte der Israelitischen und Jüdischen Religion.* Giessen 1922.
JACK, J. W., *The Ras Shamra Tablets.* Old Testament Studies 1. Edinburgh 1935.
JACQUIER, E., *Les actes des apôtres.* Paris 1926.
JAMES, E. O., *Christian myth and ritual.* A historical study. London 1933.
—— *Origins of Sacrifice.* A Study in Comparative Religion. London 1937.
JEREMIAS, J., *Die Berufung des Nathanael* (Jo I, 45—51), Angelos III, 1930.
—— *Die Lampe unter dem Scheffel.* ZNW 39, 1940.
—— *Die Gleichnisse Jesu.* AbhANT 11, Zürich 1947.
JOHANSSON, N., *Parakletoi.* Vorstellungen von Fürsprechern für die Menschen vor Gott in der alttestamentlichen Religion, im Spätjudentum und Urchristentum. Diss. Lund 1940.
—— *Det urkristna nattvardsfirandet.* Lund 1944.
JOHNSON, A. R., *Jonah II: 3—10: A Study in Cultic Phantasy.* Studies in Old Testament Prophecy. Presented to T. H. ROBINSON, 1950.
—— *The Rôle of the King in Jerusalem Cultus,* in: The Labyrinth. London 1935.
JÜLICHER, A., *Die Gleichnisreden Jesu 1—2* (1899), 2. Aufl. Tübingen 1910.
—— *Der Brief an die Römer.* WEISS, Die Schriften des NT. 3. Aufl. Göttingen 1917.
KARNER, F. K., *Die Bedeutung des Vergeltungsgedankens für die Ethik Jesu.* Diss. Oedenburg-Sopron, 1927.

KAUTZSCH, E., *Die Apokryphen und Pseudepigraphen des Alten Testaments I—II.* Freiburg i B. und Tübingen 1898—1900.

KISSANE, E. J., *The Book of Job.* Translated from a critically rev. Hebrew text with commentary. Dublin 1939.

KITTEL, G., *Die Probleme des palästinischen Spätjudentums und das Urchristentum.* BWANT, 3. F., H. 1. Stuttgart 1926.

KITTEL, R., *Biblia Hebraica.* Editio tertia. Stuttgart 1929.

KLOSTERMANN, E., *Das Lukasevangelium.* 2. Aufl. HNT 5. Tübingen 1929.

—— *Das Matthäusevangelium.* 3. Aufl. HNT 4. Tübingen 1938.

KNOX, W. L., *St. Paul and the Church of Jerusalem.* Cambridge 1925.

KÜMMEL, W. G., *Das Bild des Menschen im Neuen Testament.* AbhANT 13. Zürich 1948.

KÖBERLE, J., *Sünde und Gnade im rel. Leben des Volkes Israel bis auf Christum.* Eine Geschichte des vorchristlichen Heilsbewusstseins. München 1905.

KÖHLER, L., *Theologie des Alten Testaments.* Neue Theologische Grundrisse hrsg. v. R. BULTMANN. Tübingen 1936.

LAGRANGE, M.-J., *Saint Paul. Épître aux Romains.* 3e éd. Paris 1922.

—— *Évangile selon Saint Matthieu.* Études bibliques. 3e éd. Paris 1927.

—— *Évangile selon Saint Luc.* Études bibliques. 3e éd. Paris 1927.

—— *Le judaïsme avant Jésus-Christ.* Études bibliques. Paris 1931.

LEHMANN, E., *Tvedräkt och endräkt.* Lund 1922.

LIETZMANN, H., *An die Korinther II,* HNT 3: 1. Tübingen 1913.

LIGHTFOOT, J. H., *Horae hebraicae et talmudicae in quattor evangelistas* . . . Lipsiae 1684.

LINDBLOM, J., *Profetismen i Israel.* Stockholm 1934.

—— *Boken om Job och hans lidande.* Lund 1940.

—— *Det solliknande ögat,* SvTK 3, 1927.

—— *Israels religion i gammaltestamentlig tid.* Stockholm 1936.

LINDER, S., *Studier till Gamla Testamentets föreställningar om Anden.* Uppsala 1926.

LINDESKOG, G., *Logia-Studien.* Studia Theologica 1952.

—— *Enhet,* SBU I, Gävle 1948, Sp. 465—468.

—— *Fariséerna,* SBU I, Gävle 1948, Sp. 513—517.

—— *Fullkomlighet,* SBU I, Gävle 1948, Sp. 582.

—— *Handel,* SBU I, Gävle 1948, Sp. 782—785.

LINDHAGEN, C., *The Servant Motif in the Old Testament.* A Preliminary Study to the ‚Ebed-Yahweh Problem‘ in Deutero-Isaiah. Diss. Uppsala 1950.

LINTON, O., *Bergspredikan,* SBU I, Gävle 1948, Sp. 222—233.

—— *Insamlingar, kollekter,* SBU I, Gävle 1948, Sp. 921.

LOHMEYER, E., *Das Evangelium des Markus.* MEYERS Komm. zum NT. 10. Aufl. Göttingen 1937.

—— *Die Briefe an die Philipper, an die Kolosser und an Philemon.* MEYERS Komm. zum NT. 8. Aufl. Göttingen 1930.

—— *Grundlagen paulinischer Theologie.* Tübingen 1929.

LOISY, A., *Les Évangiles synoptiques 1—2.* Ceffonds 1907—1908.

—— *L'Évangile selon Luc.* Paris 1924.

LOISY, A., *Jubilé Alfred Loisy*. Congrès d'histoire du christianisme. Publ. sous la direction de P. L. Couchoud. 1—3. Paris & Amsterdam 1928.

LUNDSTRÖM, G., *Guds rike i Jesu förkunnelse*. Tolkningens historia från 1800-talets sista decennier till våra dagar. NAvh. IV. Diss. Stockholm 1947.

MANSON, T. W., *The Teaching of Jesus*. Studies in its form and content. Cambridge 1931.

MARCUS, R., *Jewish and Greek elements in the Septuagint*. Louis Ginzberg Jubilee Volume. New York 1945.

MARTY, J., *L'Épître de Jacques*. Étude critique. Diss. Paris 1935.

MEINERTZ, M., *Theologie des Neuen Testaments I—II*. Die heilige Schrift des neuen Testaments. Bonn 1950.

MEEK, T. J., *Hebrew Origins*. New York 1936.

MESSEL, N., *Über die textkritisch begründete Ausscheidung vermeintlicher christlicher Interpolationen in den Testamenten der zwölf Patriarchen*. ZAW, Beih. 33. Giessen 1918.

MEYER, A., *Die Muttersprache Jesu*. Freiburg i. B. Leipzig 1896.

—— *Das Rätsel des Jakobusbriefes*, ZNW Beih. 10. Giessen 1930.

MEYER, E., *Ursprung und Anfänge des Christentums I—III*. Stuttgart-Berlin 1921—1923.

MICHAELIS, W., *Das Evangelium nach Matthäus*. 1. Teil. Kapitel 1—7. Prophezei. Schweizerisches Bibelwerk für die Gemeinde. Zürich 1948.

—— λύχνος. ThWb IV, 1948, S. 325—329.

MICHEL, O., *Der Brief an die Hebräer*. MEYERS Komm. zum NT. Göttingen 1949.

MICHELET, S.—MOWINCKEL, S.—MESSEL, N., *Det Gamle Testamente I—III*. Oslo 1929—1944.

MICKLEM, PH. A., *St Matthew*. Westminster Commentaries. London 1917.

MONTEFIORE, C. G., *The Old Testament and after*. London 1923.

MOORE, G. F., *Judaism in the First Centuries of the Christian Era. The Age of the Tannaim 1—2*. Cambridge, Mass. 1927—1930.

MOULTON, J. H., *Einleitung in die Sprache des Neuen Testaments*. Heidelberg 1911.

MOWINCKEL, S., *Kongesalmerne i det Gamle Testamente*. Kristiania 1916.

—— *Psalmenstudien I. Åwän und die individuellen Klagepsalmen*. Vidensk.-Selsk. Skr. II. Hist.-fil. Kl. 1921: 4. Kristiania 1921.

—— *Psalmenstudien II. Das Thronbesteigungsfest Jahwäs und der Ursprung der Eschatologie*. Vidensk.-Selsk. Skr. II. Hist.-filos. Kl. 1921: 6. Kristiania 1922.

—— *Digtet om Ijob og hans tre venner*. Kristiania 1924.

—— *Le Décalogue*. ÉHPhR 16, Paris 1927.

—— *Der Ursprung der Bileamsage*. ZAW 48, 1930.

MUNCK, J., *Israel og Hedningerne i det Ny Testamente*. DTT 14, 1951.

NOACK, B., *Satanás und Sotería*. Untersuchungen zur neutestamentlichen Dämonologie. Diss. København 1948.

NYBERG, H. S., *Studien zum Religionskampf im Alten Testament*. ARW 35, 1938.

—— *Smärtornas man*. En studie till Jes. 52, 13—53, 12. SEÅ VII, 1942.

—— *Abraham*, SBU I, Gävle 1948, Sp. 8—11.

NYSTRÖM, S., *Beduinentum und Jahwismus*. Eine soziologisch-religionsgeschichtliche Untersuchung zum Alten Testament. Diss. Lund 1946.

Odeberg, H., *Fariseism och kristendom.* Lund 1945.

—— *Mellan Gamla och Nya Testamentet.* Skrifter utg. av Kristendomslärarnas förening 4—5. Stockholm 1944.

—— *Pauli brev till korintierna.* TNT 7, Lund 1944.

—— *Hellenism och judendom,* in: Till Gustaf Aulén, 19 15/5 39. Lund 1939.

Origenes, *Hexaplorum quae supersunt . . .* concinnavit, emendavit, et multis partibus auxit F. Field, I—II. Oxford 1875.

Otto, R., *Reich Gottes und Menschensohn.* Ein religionsgeschichtlicher Versuch München 1934.

Peake, A. S., *The People and the Book.* Oxford 1925.

Pedersen, J., *Israel, Its life and culture I—II.* London 1926.

—— *Der Eid bei den Semiten in seinem Verhältnis zu verwandten Erscheinungen.* Studien zur Gesch. und Kultur des islamischen Orients 3. Strassburg 1914.

Percy, E., *Die Probleme der Kolosser- und Epheserbriefe.* Acta Reg. Soc. Hum. Litt. Lundensis XXXIX. 1946.

Pfeiffer, R. H., *History of New Testament times. With an Introduction to the Apocrypha.* New York 1949.

Pirkē Aboth, edited with introduction, translation and commentary by R. T. Herford. New York 1945.

Pirot, J., *Le „Mâšâl“ dans l'Ancien Testament.* Rech de ScRel 37, 1950.

Plummer, A., *A critical and exegetical Commentary on the Gospel according to St. Luke.* 4th ed. ICC. Edinburgh 1901.

Preisker, H., *Das Ethos des Urchristentums.* Zweite verbesserte und erweiterte Auflage. Gütersloh 1949.

Press, R., *Das Ordal im Alten Israel.* ZAW 51. 1933.

Preuschen, E., *Die Apostelgeschichte.* HNT 4: 1. Tübingen 1912.

Ragg, L., *St Luke.* Westminster Commentaries. London 1922.

Reicke, B., *The Christian conception of reward,* in: Aux sources de la tradition chrétienne. Mélanges offerts à M. Goguel à l'occasion de son soixante-dixième anniversaire. Neuchâtel & Paris 1950.

—— *Diakonie, Festfreude und Zelos in Verbindung mit der altchristlichen Agapenfeier.* UUÅ 1951: 5. Uppsala 1951.

—— *Bud, budord,* SBU I, Gävle 1948, Sp. 308—313.

—— *Judekristna,* SBU I, Gävle 1948, Sp. 1152—1154.

Rendtorff, H., *Der Brief an die Kolosser,* NTD. Göttingen 1949.

Rengstorf, K. H., *Das Evangelium nach Lukas.* NTD. Göttingen 1937.

—— ὀφθαλμοδουλία, ThWb II, 1935, S. 283.

Riesenfeld, H., ΑΠΛΩΣ. Coniectanea neotest. IX. 1944.

—— *Étude bibliographique sur la notion biblique* d'ἀγάπη. Coniectanea neotest. V. 1941.

—— *Kropp,* SBU I, Gävle 1948, Sp. 1263—1265.

Riessler, P., *Altjüdisches Schrifttum ausserhalb der Bibel,* übersetzt und erläutert. Augsburg 1928.

Ring, E., *Det sedliga handlandets motiv enligt Siraks bok.* Stockholm 1923.

Ringgren, H., *Gammaltestamentlig skapelsetro.* Teol. Tidskrift (finsk) 6, 1948.

—— *Word and Wisdom.* Studies in the hypostatization of divine qualities and functions in the Ancient Near East. Diss. Lund 1947.

ROBINSON, H. WHEELER, *The Hebrew conception of corporate personality*, in: Werden und Wesen des AT. ZAW Bh. 66, Berlin 1936.

—— *Hebrew Psychology*, in: The People and the Book. Essays on the O.T., ed. A. S. PEAKE. Oxford 1925.

—— *The Gospel of Matthew*. MOFFATT N. T. Commentary. London 1928.

ROPES, J. H., *A critical and exegetical Commentary on the epistle of St. James*. ICC. Edinburgh. 1916.

ROWLEY, H. H., *The Re-Discovery of the Old Testament*. London 1946.

—— *The relevance of Apocalyptic*. A study of Jewish and Christian apocalypsis from Daniel to Revelation. 2nd ed. London and Redhill 1947.

RUDBERG, G., *Hellas och Nya Testamentet*. Ett utkast. Olaus-Petriföreläsningar hållna vid Uppsala Universitet. Uppsala 1929.

RYLAARSDAM, J. C., *Intertestamental studies since Charles's Apocrypha and Pseudepigrapha*, in: The study of the Bible to-day and to-morrow, ed. by H. R. WILLOUGHBY, Chicago 1947.

SATTLER, W., *Die Anawim im Zeitalter Jesu Christi*, in: Festgabe für A. Jülicher. Tübingen 1927.

SCHLATTER, A., *Geschichte Israels von Alexander dem Grossen bis Hadrian*. Stuttgart 1925.

—— *Erläuterungen zum Neuen Testament I—III*. Stuttgart 1908—1911.

—— *Paulus, der Bote Jesu*. Eine Deutung seiner Briefe an die Korinther. Stuttgart 1934.

—— *Der Brief des Jakobus*. Stuttgart 1932.

—— *Der Glaube im Neuen Testament*. Leyden 1885.

—— *Der Evangelist Matthäus*. Seine Sprache, sein Ziel, seine Selbständigkeit. Ein Kommentar zum ersten Evangelium. Stuttgart 1929.

—— *Das Evangelium des Lukas*. Aus seinen Quellen erklärt. Stuttgart 1931.

SCHMID, W., Rez. von LIDDELL-SCOTT, *A Greek-English Lexicon*, in Philologische Wochenschrift 46, 1926, Sp. 131; 144.

SCHMIDT, H., *Die Psalmen*. HAT 1: 15. Tübingen 1934.

SCHMIDT, K. L., *Die Verstockung des Menschen durch Gott*. Eine lexikologische und biblisch-theologische Studie, Theol. Zeitschr. 1. Jahrg., 1945.

SCHMITZ, O., *Abraham im Spätjudentum und im Urchristentum*. Schlatter-Festschrift. Stuttgart 1922.

SCHNIEWIND, J., *Das Evangelium nach Matthäus*. NTD. Göttingen 1937.

SCHLIER, H., *Der Brief an die Galater*. 10. Aufl. MEYERS Komm. zum NT. Göttingen 1949.

SCHRENK, G., *εὐδοκία*, ThWb II, 1935, S. 743—748.

SCHÜRER, E., *Geschichte des jüdischen Volkes im Zeitalter Jesu Christi I—III*. 3. und 4. Aufl. Leipzig 1901—1909.

SEEGER, H., *Die Triebkräfte des rel. Lebens in Israel und Babylon*. Tübingen 1923.

SEITZ, O. J. F., *Relationship of the Shepherd of Hermas to the epistle of James*. JBL 63, 1944.

—— *Antecedents and signification of the term* δίψυχος, JBL 66, 1947.

SELLIN, E., *Alttestamentliche Theologie auf religionsgeschichtlicher Grundlage*. Leipzig 1933.

—— *Einleitung in das Alte Testament*. Bearb. von L. ROST. Leipzig 1933.

SESEMANN, H., *Der Begriff* κοινωνία *im NT.* ZNW Beih. 14. Giessen 1933.

SICKENBERGER, J., *Die Briefe des Heiligen Paulus an die Korinther und Römer.* Die Heilige Schrift des Neuen Testaments 6. 4. Aufl. Bonn 1932.

SJÖBERG, E., *Gott und die Sünder im palästinischen Judentum nach dem Zeugnis der Tannaiten und der apokryphisch-pseudepigraphischen Literatur.* BWANT IV: 27. Diss. Stuttgart 1939.

—— *Hjärta,* SBU I, Gävle 1948, Sp. 868.

—— *Judendomen,* SBU I, Gävle 1948, Sp. 1154—1167.

SOIRON, TH., *Die Logia Jesu.* Eine literarkritische und literargeschichtliche Untersuchung zum synoptischen Problem. Neutestamentliche Abh. Band 6: 4. Münster i. W. 1916.

—— *Die Bergpredigt Jesu.* Formgeschichtliche, exegetische und theologische Erklärung. Freiburg i. Br. 1941.

SPICQ, C., *La vertu de simplicité dans l'Ancien et le Nouveau Testament.* RScPh Th 22, 1933.

—— *La perfection chrétienne d'après l'Épître aux Hébreux,* in: Mélanges Chaîne. 1950.

STAERK, W., *Zum AT-lichen Erwählungsglauben.* ZAW 55, 1937.

STAMM, J. J., *Das Leiden des Unschuldigen in Babylon und Israel.* AbhANT 10. Zürich 1946.

STAUFFER, E., *Die Theologie des Neuen Testaments.* 4., verb. Aufl. Gütersloh 1948.

STENDAHL, K., *Gamla Testamentets föreställningar om helandet.* Rafa'-utsagorna i kontext och ideologi. SEÅ XV, 1950.

STEUERNAGEL, C., *Das Deuteronomium.* NOWACKS Komm. zum AT. Göttingen 1900.

STRACK, H. L.—BILLERBECK, P., *Kommentar zum Neuen Testament aus Talmud und Midrasch I—IV.* München 1922—28.

STRÖM, Å. V., *Vetekornet.* Studier över individ och kollektiv i Nya Testamentet med särskild hänsyn till Johannesevangeliets teologi. Joh. 12: 20—33. ASNU 11. Diss. Uppsala 1944.

—— *Der Hirt des Hermas.* Allegorie oder Wirklichkeit. AM 3. Uppsala 1936.

SUNDKLER, B., *Jésus et les païens,* in: SUNDKLER-FRIDRICHSEN, Contributions à l'étude de la pensée missionnaire dans le Nouveau Testament. AM 6. Uppsala 1937.

SÖDERBLOM, N., *Jesu Bergspredikan och vår tid.* Stockholm 1930.

TORREY, CH. C., *The Apocryphal literature.* A brief introduction. New Haven 1946.

TOUSSAINT, C., *L'Épître de S. Paul aux Colossiens.* Traduction et Commentaire. Paris 1921.

TOY, C. H., *The Book of Proverbs.* ICC. Edinburgh 1904.

VOLZ, P., *Die Eschatologie der jüdischen Gemeinde im neutestamentlichen Zeitalter nach den Quellen der rabbinischen, apokalyptischen und apokryphen Literatur.* 2. Aufl. Tübingen 1934.

WANNGÅRD, T., *Lärjungen och världen.* En studie till Lukas' Bergspredikan 6: 20—49. NAvh II. Diss. Uppsala 1943.

WEIDINGER, K., *Die Haustafeln.* Ein Stück vorchristlicher Paränese. Untersuchungen zum NT. Hft. 14. Diss. Leipzig 1928.

WEINEL, H., *Biblische Theologie des Neuen Testaments.* Die Religion Jesu und des Urchristentums. Grundriss der theol. Wissenschaften III: 2. Tübingen 1913.

WEISS, B., *Das Matthäus-Evangelium.* MEYERS Komm. zum NT. 9. Aufl. Göttingen 1898.

WEISS, J., *Die Evangelien des Markus und Lukas.* Göttingen 1892.

WEISS, K., *Die Frohbotschaft Jesu über Lohn und Vollkommenheit.* Zur evangelischen Parabel von den Arbeiten im Weinberg Mt 20, 1—16. Münster i. W. 1927.

WEISER, A., *Die Psalmen,* übersetzt und erklärt. ATD. 1. Teil, 3. Aufl. Göttingen 1950.

WELLHAGEN, J., *Anden och Riket.* Lukas' rel. åskådning med särskild hänsyn till eskatologien. NAvh I. Diss. Uppsala 1941.

WELLHAUSEN, J., *Die Composition des Hexateuchs und der historischen Bücher des Alten Testaments.* 3. Aufl. Berlin 1899.

WENDEL, A., *Das Opfer in der altisraelitischen Religion.* Leipzig 1927.

WENDLAND, H.-D., *Die Briefe an die Korinther,* NTD. 5. Aufl. Göttingen 1948.

—— *Die Eschatologie des Reiches Gottes bei Jesus.* Eine Studie über den Zusammenhang von Eschatologie, Ethik und Kirchenproblem. Gütersloh 1931.

WENDT, H. H., *Die Apostelgeschichte.* MEYERS Komm. zum NT. 9. Aufl. Göttingen 1913.

WETTER, G. P:SON, *Det romerska världsväldets religioner.* Stockholm 1918.

VETTIUS VALENS, *Anthologiarum libri,* ed. Gu. Kroll, Berlin 1908.

WETTSTEIN, J. J., *Novum Testamentum Graecum cum lectionibus variantibus nec non commentario pleniore.* Amsteladaemi 1751.

WIDENGREN, G., *Religionens värld.* Religionsfenomenologiska studier och översikter. Stockholm 1945.

—— *Det sakrala kungadömet bland öst- och västsemiter.* RoB 2. Uppsala 1943.

—— *The Accadian and Hebrew Psalms of Lamentation as Religious Documents.* A comparative study. Diss. Stockholm 1937.

WIFSTRAND, A., *Lukas och den grekiska klassicismen.* UUÅ 1941: 7, Uppsala 1941.

WINDISCH, H., *Der Sinn der Bergpredigt.* Ein Beitrag zum geschichtlichen Verständnis der Evangelien und zum Problem der richtigen Exegese. Unters. z. NT. Heft 16. Leipzig 1937.

—— *Der zweite Korintherbrief.* MEYERS Komm. zum NT. 9. Aufl. Göttingen 1924.

WODTKE, G., *Malereien der Synagoge in Dura und ihre Parallelen in der christlichen Kunst.* ZNW 34, 1935.

WOODS, W., *The simplicity toward Christ.* The Expositor, Ser. 9, vol. II, 1924.

WÜRTHWEIN, E., *Amos-Studien.* ZAW 62. 1949/50.

ZAHN, T., *Die Apostelgeschichte des Lucas.* Leipzig 1919.

—— *Das Evangelium des Matthäus.* 4. Aufl. Leipzig 1922.

ZIMMERLI, W., *1. Mose 1—11. Die Urgeschichte I.* Prophezei. Schweizerisches Bibelwerk für die Gemeinde. Zürich 1943.

OEPKE, A., *Das Neue Gottesvolk in Schrifttum, Schauspiel, bildender Kunst und Weltgestaltung.* Gütersloh 1950.

ÖSTBORN, G., *Tōrā in the Old Testament.* Diss. Lund 1945.
—— *Cult and Canon.* A study in the canonization of the Old Testament. UUÅ 1950: 10. Uppsala 1950.
OESTERLEY, W. O. F., *Sacrifices in Ancient Israel.* Their Origin, Purposes and Development. London 1937.
—— *The Jews and Judaism during the Greek Period.* London 1941.

Namenregister.

Stellenregister.